3 1761 07296181 6

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/shabistnikhiylfa00fatt

Das

Schlafgemach der Phantasie

von

Fettâḥi aus Nîs'âbûr.

Erstes Kapitel: Vom Glauben und Islam.

Zum ersten Mal aus den Leipziger und Wiener Handschriften, mit Benutzung des türkischen Commentars

von Surûri

übersetzt und mit Anmerkungen versehn

von

Dr. **Hermann Ethé**,

Privatdocent der morgenländischen Sprachen an der Universität München.

(Als Inauguraldissertation und Habilitationsschrift gedruckt).

Leipzig,

Verlag von Heinrich Matthes.

1868.

LIBRARY
OCT 25 1965
UNIVERSITY OF TORONTO
1016989

Vorwort.

Indem ich diesen Versuch der Bearbeitung eines Theils vom „Schlafgemach der Phantasie“ hiermit der Oeffentlichkeit übergebe, habe ich zugleich die angenehme Pflicht zu erfüllen, allen Denen meinen verbindlichsten Dank auszusprechen, mit deren Beistand mir dieselbe überhaupt möglich geworden ist, zunächst meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Fleischer in Leipzig, der zuerst meine Aufmerksamkeit auf dieses, wenn auch vielleicht wegen seiner übertriebenen Spitzfindigkeit und Wortkünstelei unser Gefühl und unsere Anschauungsweise nicht sehr ansprechende, so doch jedenfalls in seiner Art höchst originelle Werk gelenkt und dessen vielseitige und reiche Belehrungen die Basis zu meinen hier versuchten etymologischen Auseinandersetzungen gebildet haben — und ebenso Herrn Prof. Dr. Marc. Joseph Müller in München, der mir zu mannichfachen Besserungen im zweiten Theile Anlass gegeben hat. Nicht minder muss ich aber auch der bereitwilligen und zuvorkommenden Güte rühmlich gedenken, mit welcher sowohl die Leipziger Rathsbibliothek als auch die Wiener Hof- und Staatsbibliothek mir in liberalster Weise die betreffenden Handschriften auf längere Zeit zur Verfügung gestellt und besonders die letztere durch Uebermittelung des Surûrischen Commentars meine Arbeit wesentlich unterstützt und gefördert hat. —

München, im August 1868.

Dr. Ethé.

Das erste Capitel aus dem „Schlafgemach der Phantasie“ von Fettâhi aus Nîs'âbûr:

Vom Glauben und Islam.

Erster Abschnitt:

Von den Segenseinflüssen (مُبَارَكْلَر = مُبَامِن S.) des Glaubens und der Heilswirkung des Islam.

(Eine Randglosse S. setzt noch hinzu: بو فصل اوّلده ذكر اولنان نكته لر ايمان واسلام بيانندة در وباقى دينه متعلّق اولان أحْكَام بيانندة در[1])

Nukte. Das erste Alif im Worte ايمان Glaube ist (seiner äusseren Form nach) der Mastbaum (كمى ديركى = قيم, auch = يلكن اغاجى S.) des Rettungsschiffes (oder nach der Leipz. Lesart eines jeminensischen Schiffes يَمَانٍ) auf dem Rande der beiden Meere يَمَّان, nämlich der beiden Meere der unsichtbaren und der sichtbaren Welt (insofern ا in ايمان oberhalb von يَمَّان steht), und das zweite Alif ist der Baum des Einheitsbekenntnisses Gottes in dem sicheren (أَيْمَن oder ايمَن) Thale der Glückseligkeit. Nach S. dagegen soll ايمن als Name eines bekannten Wâdi gefasst werden, ايمن لفظنده كه بر وادى اسمى در قيچن الف شجرهٔ كبى بيتة ايمان اولور, was mir aber wegen der Verbindung mit سعادت weniger passend erscheint). —

ايمَان, das sich zu تصديق ب glauben an Gott, wie die species zum genus verhält, wodurch man gleichsam erst in den Zustand

[1]) Ueber den Inhalt des ganzen Werkes vergl. Fleischer, Catalog. d. Leip. Handsch. S. 399 ff., über den Dichter Hammer, schöne Redek. S. 291. S. bezeichnet den türk. Commentar Sururis, L den Leipz., V den Wiener Codex.

der subjectiven Sicherheit kommt, wird im Pendn. ed. Sacy S. 16, 1 als das Bekenntniss der wahren Religion erklärt, durch das man zum مؤمن, zum Gläubigen wird, und nach demselben beruht der أَصْل, d. h. das Fundament und das wahre Wesen desselben vornehmlich auf 6 Dingen; 1) يَقِين fester Glaube cfr. dazu Z. D. M. G. XX, 45 No. 69. 2) خَوْف Furcht 3) رَجَاء Hoffnung, über welche beide Sa'di im Bostân ed. Graf S. 31, 9 sagt: طبیعت شود مرد را بخردی بامّید نیکی وبیم بدی „das rechte Naturell besteht für einen verständigen Mann darin, dass er stets zwischen der Hoffnung auf Gutes und der Furcht vor Bösem schwebt", und der Commentar bemerkt dazu: اهل تصوّف گفته اند يَنْبَغِي أَن يكون المرء بين الخوف والرجاء وگفته اند الخوف والرجاء للمرء كالجَنَاحَيْن للطائر „die Sufis haben gesagt: der Mann muss zwischen Furcht und Hoffnung schweben, und ferner: Furcht und Hoffnung sind für den Mann dasselbe, was die beiden Flügel für den Vogel sind." 4) تَوَكُّل Gottvertrauen. 5) مَحَبَّت Liebe und endlich 6) حَيَا ehrerbietige Scheu, Schaamgefühl, nach dem Ausspruche des Propheten: الحيا من الايمان die حيا bildet einen Theil des ايمان, und ebenso: اذا لم تستحى فاصنع ما شئت wenn du keine Scheu, kein Schaamgefühl hast, dann thue, was du willst, d. h. dann ist all dein Thun nutzlos. — Ueber den Unterschied zwischen ايمان und اسلام Glaube und Gottergebenheit siehe weiter unten, cfr. auch Z. D. M. G. VII, 179 — XX, 42 Nr. 59. —

يَمَانٍ, wie im Leipziger Codex steht, ist soviel als يَمَنِيّ jeminensisch. Die Form فَعْلِيّ und ebenso فَعَلِيّ wird oft so verkürzt, dass das letzte i in der Endsilbe auf den vorhergehenden ruhenden Consonanten und zwar in a verwandelt übergeht. Das eine lange i, das dann noch am Schlusse stehen bleiben würde, wird durch die Nunation verkürzt, die hier im Persischen natürlich fortfällt. Ebenso ist es z. B. mit شَآمٍ = شَآمِيّ syrisch, so z. B. Mo'all. des Ṭarafa v. 31 ed. Arnold S. 46, wo der Commentator sagt: الالف فيهما عوض من احدى ياءى النسبة المحذوفة „das Alif

darin ist ein Stellvertreter für das eine von den beiden ى, das ausgelassen ist." Der Plural ist مَمَانِيّ, مَمَانِيّون. Principiell unrichtig, obwohl hier und da wirklich gebraucht, ist مَمَانِيّ, Pl يَمَانِيُّون. Vergl. dazu noch Fleischer, hist. antcisl. Index S. 250.

غَيْب وشَهَادَت ist der stete Gegensatz zwischen der jenseitigen und der diesseitigen Welt, so z. B. auch Baid. zu Sure 52, 1. غَيْب ist eigentl. mysterium, im Koran oft speciell vom Offenbarungsgeheimniss gebraucht, so Sure 81, 24, dann in Bezug auf Gott die obere Welt, der Himmel, daher Gott auch مُمَكِّن الغَيْب der Ermöglicher der Geheimwelt genannt wird, so Mirch. Schlüsschuckengesch. ed Vullers S. 23, 5., und gleich am Anfang des Gulistan خزانهٔ غَيْب die Schatzkammer der unsichtbaren Welt, cfr. Div. d. Imrulq. ed. Slane 33, 1, wo zu den Worten فَإِنَّا مَوْتَى حِين لامرِ غَيْب der Scholiast غَيْب durch: الموت المغيب عنا وقيل ما بعد الموت erklärt.

شَهَادَت seinerseits heisst eigentl. Zeugenschaft, dann gerichtliches Zeugniss cfr. Z. D. M. G. IV, S. 14, als Abstractum zu شَهِيد Blutzeuge und dem passivisch gebrauchten اُسْتُشْهِدَ (so Sacy Chr. arab. 2. Ausg. I, 41, 2) das Märtyrerthum, ferner auch die Bekenntnissformel, wie gleich in der folgenden Nukte, und endlich die mit Augen sichtbare Welt. — Die gewöhnliche Unterscheidung beider ist دُنْيَا und أُخْرَى oder آخِرَة, دُنْيَا und عُقْبَى, z. B. Z. D. M. G. XV, 546 — Fleischer, 'Alis 100 Spr. S. 19, 2 v. u.: حوادث دنيا وفوائب عقبا die Unfälle dieser und die Gefahren jener Welt, oder فَنَاء (عالم الفناء) und بَقَاء (عالم البقاء) die vergängliche Welt und die Welt des ewigen Bestandes, عَالَم الظَّاهِر und عالم البَاطِن Z. D. M. G. XX, S. 28, auch مَعَاد und مَعَاش zeitliches Leben und ewiges Leben, eig. Zeit der Rückkehr zu Gott oder Rückkehr selbst, ib. XV, 567, 8—568 Anmerk. Besonders in der sufischen Terminologie bilden die beiden Worte مُلْك und مَلَكُوت, die ursprünglich dasselbe bedeuten (daher auch

مَلَكُوت in der gewöhnlichen Sprache ganz allgemein: „Herrschaft“ ist, so Kazw. I, 145, 16), den steten Gegensatz, ersteres die sublunare Welt bis zur Mondsphäre عالم المحسوس والفانى, فلك القمر die sinnlich wahrnehmbare und vergängliche, letzteres عالم غير المحسوس والباقى die nicht sinnlich zu erfassende und ewig dauernde Welt, 'Omar b. Suleim. ed. Krehl S. 27, cfr. zu مَلَكُوت Sacy, Chr. arab. I, S. 451 und zu beiden Fleischer, Catalog der Leipz. Handsch. S. 505. Ebenso سُفْلِيَّت und عُلْوِيَّت eigentl. die untere und die obere Welt, 'Omar b. Suleim. 39, 6, auch جِهَة السُّفْلِ und جِهَة العُلْوِ Baid. II, 219, endlich عَاجِلٌ das flüchtige Diesseits und آجِلٌ, eigentl. was dem أَجَل, das zunächst Lebensfrist, Zeitfrist und dann auch Endziel, Lebensziel, Endtermin und daher die künftige Welt bedeutet, im Türk. egel ausgespr., angehört, und dann das künftige Leben selbst, cfr. Baid. II, 301 zu Sure 61, 13 — II, 339 zu Sure 65, 7 — Fleischer, 'Alis 100 Spr. 31, letzt. Z.: العَاجِلَة والآجِلَة. — Für die superlunare Welt gebraucht man dann noch دَار القَرَار die Wohnung der Stetigkeit, das Paradies Z. D. M. G. IX, 104 (Ged. II, v. 43), ferner عَالَمُ القُدس, ganz = مَلَكُوت, so türk. Comment. des Sûdi zu Gul. ed. Johns. 64, 2, v. u., دَارُ القُدس und auch قُدس selbst, das eigentl. Reinheit, Heiligkeit und dann Himmel als Sitz der Gottheit bezeichnet, daher قُدْسِيّ himmlisch, göttlich, so Baid zu Sure 89, 30. — Mirch. Seldschuckeng. ed. Vullers 5, letzt. Z, cfr. Z. D. M. G. XIII, 700 Anmerk., ferner عَالَمُ الأَمْر die Welt des Befehls, 'Omar b. Sul. 31, 16. عَالَمُ المِثَال die Welt der Vorbilder, Z. D. M. G. XX, 28., dann die persischen Ausdrücke سَرَاى نِهُفت die noch verborgene Wohnung, die erst bei der Auferstehung offenbar wird, Spiegel Chr. 21, 2, سَرَاى دِرَنْك das Haus des Verweilens, جِى شُمر der Ort des Abrechnens, beide häufig im Schahnahme. Ebenso hat man für die sublunare Welt noch die Ausdrücke: عَالَمُ الخَلْق, عالم الأَجْسَام, Z. D. G. XX, 25,

عَالَمُ الأَسْبَاب die Welt der Mittelursachen zwischen Gott und den sterblichen Menschen, die theils persönlich gedacht werden als Kräfte der Natur, cfr. Baid. II, S. 283, 6, während Gott سَبَبُ الأَسْبَاب die Ursache aller Ursachen genannt wird, z. B. Spiegel Chr. 27, 3, ferner عَالَمُ الحِجَاب die Welt der Scheidewand gleichsam gegen jene, Fl. 'Alis 100 Spr. 3, 2 v. u. عَالَمُ الخَيَال die Welt der Truggebilde, Gelal. Rûmi ed. Rosenzw. 108, 8 v. u. Bildlich für die sublunare Welt gebraucht man dann im Pers., bes. bei sufischen Dichtern, folgende Ausdrücke: خَانَهٔ مکر وحیل das Haus der List und Ränke, Z. D. M. G. XV, 552 (Ged. IX, 3) سَرَاى غُمر ib. XV, 545 (Ged. III, 11) این بُنْیَان dieser Bau, ib. IX, 121 (Ged. IX, v. 10) قَفَس oder این قَفَس dieser Käfig ib. IX, 112 (Ged. v. 21 u. 22), این دَوْرَان ib. IX, 121 (Ged. IX, v. 8), این سِپَنْج سَرَاى dieses Gasthaus ib. IX, 122 (Ged. IX, v. 25) und دارُگاه oder این دارُگاه gleichsam die Werkstatt des irdischen Lebens, so Spiegel Chr. 74, 4 u. 13. — Für beide Welten endlich zusammen kommt häufig auch der blosse Ausdruck دَارَيْن eig. die beiden Wohnungen vor, so Mirch., Seldsch. 67, 7 دُو دَوْن, سعادت دارَيْن Gelal. Rûmi 70, 3 v. u., دُوجَهَان, daher دُوجَهَانِى doppelweltlich, so Fleischer 'Alis 100 Spr. 3, 12 — 19, 15, auch این عالم وآن دوعالَم, عَالَم, so Spiegel Chr. 60, 12, 11 u. 8 v. u., ähnlich wie این سُو u. آن سُو diese und jene Welt (oder auch Gott selbst) Gelal. Rûmi 62, 5 u. 6. — Noch zu bemerken ist, dass das gewöhnliche جِهَان Welt auch öfter ganz allein für: zukünftige Welt gebraucht wird, so Pendn. 88, 2 v. u., während umgekehrt بَقَاء, wenn auch seltner, für diese Welt, für das irdische Leben vorkommt, so Pendn. 63, letzt. Z. Hamāsa 512 Mo'all. d. Ṭarafa v. 67, in der Ausg. von Arnold 58, 1. — Vergl. hierzu noch die Reihe der 5 Welten, die aufgestellt ist in Fleischers Catalog der Leipz. Handschr. S. 475. —

تَوْحِيد ist zunächst das Bekenntniss des Monotheismus oder

der Einheit Gottes, wie es in der Sure 112, سورة الاخلاص, der Sure des lauteren Bekenntnisses, vorgeschrieben steht: هو احد er ist einer etc. Aber in höchster sufischer Weise heisst es: Gott von allen Eigenschaften, Attributen, die der beschränkte Geist des Menschen sich an ihm vorstellt, losmachen, so dass Gott dann ist, wie sich ihn die Sufis denken: بی چون u. بی کیف ohne wie, d. h. بی صفات ohne Eigenschaften, reines Wesen ذات, so Bost. ed. Graf. 8, 5. — Z. D. M. G. IX, 120 (Ged. VIII, v. 65), auch بی نشان merkmallos, genannt Gul. ed. Johns 4, 6 — Gelal. Rûmi 76, 9 u. 8 v. u. türkisch نیتد نکسز eigenschaftslos, Dieterici Chr. 40, 1. Auf dieser höchsten mystischen Stufe, die man auch تجرید وتفرید gleichsam die Abstreifung und Isolirung nennt, Pendn. ed. Sacy 114, 3, werden alle Dinge in den Begriff Gottes absorbirt und Gott und Welt als eins gesetzt. So heisst es in Fleischers Catalog der Leipz. Handschr. S. 402 u. 403: کی بود ما زما جدا مانده من وتو رفته وخدا مانده „wie kann das eine mâ (der Mensch) von dem andern mâ (Gott) getrennt bleiben? ich und du sind untergegangen, Gott allein ist übrig geblieben;“ und Z. D. M. G. IX, 106 (Gedicht III, 1 u. 2):

چو مرد رهرو اندر راه حق ثابت قدم گردد
وجود غیر حق درچشم توحیدش عدم گردد،

nach Graf: „der Wandrer, der auf Gottes Pfad beständig vorwärts schreitet, sieht mit der Einigung Blick als Nichts was ausser Gott besteht;“ ib. XV, 551 (Ged. VIII, 14): دوئی عرفه نباشد در دل یکتای درویش، „der Dervische einfacher Sinn fasst nicht der Zweiheit Doppelschein“, cfr. daselbst Anmerk. 2 und das Gedicht Sa'dis ib. XIII, 465. So sagt Gelal. Rûmi von Gott S. 200, 3 v. u.: هو همو اوّل همو آخر همو ساقی همو پیمانه „er ist der Anfang, er ist das Ende, er ist der Schenke, er ist aber auch der Pokal.“ Vergl. zu dieser Ineinssetzung Gottes mit der Welt noch das schöne Gedicht Gelal. 34: نونقش را ده دیدی الخ, Tholuck Sufism. 104. 147. Ta'rifât p. ٧٠. 'Omar. b. Sul. ed. Krehl S. 94. Gott ist der اصل, während alle existirenden Dinge nur نقش und صورت Abbilder desselben sind, er ist اصل چشمه, während alles andere nur جوی aus diesem Urquell strömende

Bäche sind Ǵelal. Rûmi S. 32 ff. Vor allem ist er als identisch mit der Seele der Sufis zu denken, daher es Z. D. M. G. V, 323, 6 u. 7 heisst: یار در حسن ودلم در طلبش سرگردان سیر مجنون سوی هر وادی ونیلی درحی „der Freund ist in der Seel. und ringsihn suchend irrt das Herz: durch jedes Thal zieht Medschnun, und das Zelt schliesst Leila'n ein (Rückert)“; und Ǵelal. Rûmi 58, 6 u. 5 v. u.: نظر کردم اندر دل خویشتن دریغ جستم دیدم در جا نبود „nun blickt ich in mein eignes Herz hinein, da fand ich ihn, den ich sonst nirgends fand (Rosenzweig)“. Vergl. noch ib. Gedicht S. 66. — Es bildet dieser توحید übrigens den 5. Grad unter den 7 sufischen مقامات des Feridedd'in 'Aṭṭâr, wie er sie in den منطق الطیر aufgestellt hat, ed. Garc. d. Tassy v. 3673 ff. — Pendn. S. 157 ff. Daher sind nun die موحّدون (oder اهل التوحید) theils alle Muhammedaner als Einheitsbekenner, (wie z. B. Ḳazw. I, 58, 6 v. u.), theils in höherem Sinne die Sufis, so 'Omar b. Suleim. 3, 2 u. اتّحاد ist dann die unificatio, die Vereinigung des Menschen mit der Gottheit, worauf ja das ganze Streben des Sufismus gerichtet ist, so طریق الاتّحاد Ǵelal. Rûmi 136, 4 v. u. cfr. dazu noch Z. D. M. G. XX, 27 Nr. 13. —

Vers. Ueber das Haupt des Wortes ایمان zückt das Alif deswegen (زان = انو بیجون S.) ein jeminensisches, یمان, (d. h. scharfes) Schwert, auf dass der dem Glauben Ergebene (mittelst seiner) alles abschneide, was ausser dem Glückseinflusse, یُمن, dieses ایمان steht. (So nach der Leipziger Lesart: weniger gut haben V. u. S. از غیر آن, was bei dem vorhergehenden ما سوی eigentlich Pleonasmus ist.) —

سِوَی, سُوَی, wofür auch die seltnere Form سَوَاء vorkommt, cfr. Mufaṣṣal 25, letzt. Z., ist zunächst lokal extra und wird dann erst auf Kategorie übertragen. Nach Sibaweihi und Farra steht es nun blos im Accus. als ظرف, ausgenommen beim Verszwang nach Ibn Mâlik dagegen Alfiya 167, 2 ff. hat es gerade so volle Casus wie غَيْر. So in Ḥariri I. Ausg. 18, 3. cfr. dazu noch

Fleisch. 'Alis 100 Spr. S. 98. Das hier stehende ما سوى wird in sufischen Gedichten oft absolut ohne eine Beifügung von از غیر آن, wie hier, oder anderem in dem Sinne gebraucht: alles, was ausser Gott ist.

يُمن (das im Leipziger Codex statt غَيْر steht) ist überhaupt faustitas, theils objectiv: ein durch ein augurium angekündigtes Glücksorakel, theils subjectiv: bestimmte Aussicht auf Glück, wie Spiegel Chr. S. 71: وقتِ نزع مرا با يمن بميران „in der Todesstunde lass mich mit Glücksaussicht, mit der Aussicht auf die ewige Seligkeit sterben!". In der Bedeutung: ewige Seligkeit selbst kommt es dann auch häufig vor, so Sure 90, 18. Dann steht es endlich noch, wie hier, in dem Sinne: segensreicher Einfluss = بَرَكَة, so z. B. gleich im Anfange des Gulist: بِيُمْنِ تَرْبِيَتَش durch den segensreichen Einfluss seiner Pflege und Erziehung, از يُمْنِ عِشْق, Blüthenkr. aus Ǵâmi's II. Div. ed. Wickerh. XVIII, 1., بِيُمْنِ عِصْمَت او durch den segensreichen Einfluss seiner Fürbitte bei Gott, 'Omar. b. Sul. 6, 6 v. u. — Gegensatz dazu ist شُؤْم Unglückseligkeit und böser Einfluss, auch adj. unheilbringend, so Fleischer, 'Alis 100 Spr. 47, 4 v. u. und davon das abstr. im Pers. شُومِى schlimme Folge, ib. 47, 7 v. u. Pendn. ed. Sacy 53, 5. Gleichbedeutend mit يُمن in der letzten Bedeutung ist das schon in der Ueberschrift vorgekommene: مَيْمَنَة, plur. مَيَامِن, sowohl = يَمِين rechte Seite, als = يُمْن (so Sure 90, 18) im Gegensatz zu مَشْأَمَة = شِمَال linke Seite u. شُؤْم infelicitas. Denselben Gegensatz bilden endlich auch مَيْمُون beglückt und مَشْؤُوم, heuzutage مَيْشُوم geschrieben und gesprochen, von unglücklicher Vorbedeutung und dann böse, schlecht, cfr. dazu noch Fleischer, de glossis Hab. S. 47 ff. —

Nukte. Die 5 Buchstaben des Wortes إِسْلَام nach dem Ausspruche (des Propheten): „das Gebäude des Islam stützt sich auf

5 Punkte" haben folgende Bedeutung: das erste Alif davon ist ein Hinweis auf den Finger der Bekenntnissformel, welcher Kunde giebt von dem Alif in den Worten: „ich bezeuge (اشهد), es ist kein Gott ausser Gott." Und das Sîn, welches gleichsam die Einleitung (d. h. den ersten Buchstaben) zu der Heilserlangung (d. h. zu dem Worte سَلَام) bildet, fordert auf zur Gebetsverrichtung (da diese ja Heil und Segen nach sich zieht); und das Lâm, welches (gleichsam als part. des arab. لَمّ, لَامّ gedacht) das Wort مال Reichthum in sich schliesst und zugleich das Umgekehrte desselben ist, recitirt zur Darlegung der Kirchensteuer die Worte (des Korans): „nimmer werdet ihr erlangen u. s. w. (لَنْ تنالوا البرّ bis تنفقوا مما تحبون; übrigens sagt S. zu dem لام, welches لام لفظی مال حرفلری جامع در ولام لفظی قلب ومقلوب مال ومأخوذ لام اولنسه مال اولور' während eine Randglosse hinzusetzt: (برنجه نسنهٔ جامع در نیتکم اشغه ده کلسه کرکدر'). Und das zweite Alif zeigt von dem Gipfel des gehorsamen Wandelns auf dem Pfad der Wallfahrt aus den rechten Pfad (gleichsam als aufrecht stehender Wegweiser, so nach S. Erklärung: الف ثانی طریق حجّك استطاعتی باشنده الف در الف چون راست در راه راست دوستور, und dessen wörtliche Uebersetzung: والف ثانی حج استطاعتی باشندن راه راست دوستور'; sonst liesse es sich auch so übersetzen: und das zweite Alif zeigt den Pfad der Wallfahrt als den wahren, rechten Weg, in Beziehung auf die höchste Höhe des Gehorsams, gleichsam von der Höhe des Gehorsams aus angesehen, wobei dann از wie so häufig مِنْ im Arab. gebraucht wäre); und die kreisförmige Gestalt des Mim mit geschlossenem Munde (میم مکتوبی بویله یازلیجق دایره اولوب اغزی بغلنمش ایکن O S., was zugleich auf den während des Fastens geschlossenen Mund des Fastenden hinweist) schmückt (آراستن = یَزَمَك S.) den Kreis des Mysteriums (سِرّ oder nach der Leipziger Lesart des Schildes سِپَر) aus, den die Worte bilden: „das Fasten ist ein Schild" (قلقان = جُنّة S.). —

مُبَيَّن أَن eigentl. das erklärte jenes, d. h. das, was durch das Folgende erklärt wird, durch das Folgende erst seine wahre Bedeutung erhält, wie oft ein part. pass. so in Annexion tritt, dass der folgende Genitiv das Subject der Handlung ausdrückt, z. B. مَقْتُولُهُ sein Getödteter, d. h. der von ihm Getödtete, oder wie Baid II, 283, 16: مُقْتَضَى الطَّبِيعَة das, was die Natur nothwendig fordert, so auch im Pers. häufig, z. B. بِمُوجَبِ فرمودهٔ dem Befehle gemäss, eigentl. nach dem, was der Befehl nothwendig fordert, Mirch. Seldschuckeng. 21, 8 v. u. — بمقتضى وقت ib. 22, 3. —

صَلَا زَكَن heisst eigentlich einen Ruf, eine Herbeirufung erheben (صلا z. B. Einladung Z. D. M. G. V. 315, 2) und bildet eine Art Wortspiel mit dem unmittelbar vorhergehenden صلات.

لَن تَنَالُوا البِرّ Sure 3, 86. Baid. sagt: اى لن تبلغوا حقيقة البِرّ الذى هو كمال الخير اولن تنالوا بِرّ الله الذى هو المرحمة والرضاء و الجنّة d. h. „nimmer werdet ihr erreichen die Stufe des wahren بِرّ, welches die Vollkommenheit im Guten ist, oder nimmer werdet ihr den بِرّ Gottes erlangen, welcher das göttliche Erbarmen und das göttliche Wohlgefallen und das Paradies ist.“ Zu لَن ist noch zu bemerken, dass es stets auf die Zukunft geht, nimmer, und stets mit dem Conj. des Imperf. verbunden wird, weil أَنْ darin steckt. So sind z. B. Sure 90, 5 die Worte: أَنْ لَن يَقْدِرَ so zu erklären, dass das أَنْ statt أَنَّ steht, also أَنْ المخفّفة من الثقيلة ist und der Conjunctiv erst durch das لَن bedingt wird, da obiges أَنْ den Indicativ regiert, wenn gleich der genaue Unterschied dieses أَنْ quod von dem أَنْ ut nach Mufaṣal ٤٧, 13—17 den arab. Grammatikern noch nicht ganz klar geworden zu sein scheint. —

Mesnewi. Aus sechs Theilen besteht das, woran man glaubt oder glauben muss in der Religion (مُؤْمَن بِهِ, v. S. über-

setzt durch: ده ایمان کتورمك ثبول نسنه ده ایدا ایمانی کتورلر واجبدر) und auch der Buchstaben sind gerade sechs in dem Worte مومن به enthalten; siehe nun das Formular! (اورنك تمونه S.). Das م bedeutet, wisse, den allmächtigen Herrscher und König (Gott, nach S. ملك دسر لام ایله در یعنی میمی مالك ومَلِك تعالی به اشارت بیل), der uns aus Nichts in's Dasein gerufen, uns behütet und reichlich Wohlthaten spendet (بزی ایجاد ایدجی حفظ ونعمت ویرجی = مُبْدِع ما مَهَیمِن ومنّان S.). Das و siehe an توقمق = توقتمق od. توتمق S.) als die Offenbarung der Religionsschriften von Seiten des (göttl.) Gebers. Das م wiederum ist ein Zeichen und Abbild des Engels (مَلَك فتح لام ایله S.), das ن ein Zeichen für das Prophetenthum der Gottgesandten. Das ب bildet ebenfalls als Theil des Wortes حِسَاب einen Theil des Ganzen (insofern es als letzter Buchstabe von حِسَاب auf den Tag des حِسَاب, der Abrechnung, d. h. auf den letzten, jüngsten Tag hinweist, S. حرف ب حساب لفظنك اخری در یوم آخره اشارتدر ده یوم حِسَاب در) und eine Randglosse dazu: یعنی به لفظنده حرف با حساب لفظنك بعضی در پس حساب لفظنك جزی در ده یوم حسابه یعنی یوم آخره اشارتدر). Das ه endlich ist dazu bestimmt, dass man alles, همه, als aus Gottes ewiger Vorherbestimmung herrührend erkenne (حرف ها انو بیچون در ده هرنسنهٔ بیله تقدیردن S.). Daher erwäge wohl alles Gute und Schlimme, das sie bringt, in deinem Innern نك خیرنی شرنی دور حمونه S. und dazu die Bemerkung, dass das Ganze mit Bezug auf die 6 Dinge gesagt sei, die der Prophet als Hauptglaubensartikel in den Worten ausgesprochen hat: الایمان ان تؤمن بالله والملائکة وکتبه ورسله والیوم الآخر وتؤمن بالقدر خیره وشره). —

نَظِیر ist = مُنَاظِر eigentl. etwas, was einem Andern gegenübersieht, als sein Gegenbild, was sein Spiegelbild und Seitenstück bildet, daher dann ähnlich, gleich; dann ist es auch soviel als unser „Nadir", wie das Wort auch heutzutage überhaupt au-

gesprochen wird, im Gegensatz zu سَمْت Zenith, die beide wohl zu unterscheiden sind von أَوْج u. حَضِيض die oberste und unterste Apsis, d. h. in Bezug auf die Sonne Perihelium und Aphelium, in Bezug auf den Mond Perigeum und Apogeum. Zu bemerken ist noch, dass نظير auch häufig substantivisch gebraucht wird, plur. نَظَائِر, und dann im Arab. einen Genitiv in wirklicher Annexion bei sich hat, trotzdem aber durch diesen nicht determinirt wird, wie alle solche allgemeinen Begriffe: „ähnlich, gleich, einige" u. s. w. auch bei wirklicher Annexion, إضافة حقيقية, indeterminirt bleiben können, z. B. بَعْضُهُم ein Theil von ihnen بَعْضُهُ ein Theil davon, Kazwini I. 4. 7, مِثْلَهَا eine ihr ähnliche ib. I, 126, 2, مِثْلُهُم ein ihnen gleicher, siehe Mufassal 3, 11: نَظَائِرُهَا ihnen ähnliche, auch أَصْنَاف حَيَوَان verschiedene Arten von Thieren, Kazw. 134, 11 v. u.

Nukte. Das 2 Oeffnungen (gleichsam Quellmündungen) bildende ش in شهادت, der Bekenntnissformel, stellt 2 Augen (دوز = ديده S.) dar, mittelst deren man den Anblick beider Welten klar vor sich hat, und das Alif darin die Zunge, die man zum (eigentl. mit) aufrichtigen Einheitsbekenntniss Gottes erschliesst (دوغرولق = راستى S.). Jeder nun, für dessen Rechtwandel und Aufrichtigkeit (استقامت وصداقت = راستى ودرستى S.) das ش u. ا in شهادت (hier im Sinne des türk. طاقلق, d. h. also Zunge und Auge des Menschen) kein Zeugniss ablegen (شهادت اتمك = ڭواه دار S.), bleibt vermittelst des ش und ا (d. h. des arabischen عا, das zu den sogenannten أَسْمَاء الافعال gehörig = arab. خُذْ, pers. گیر, türk. طوت cape, fass, halt! ist), welche zum Ausdrucke der ڭرفتارى, d. h. der Gefangennahme ursprünglich (von den Sprachschöpfern) geschaffen sind (oder auch: vermittelst der beiden Augen und der Zunge, die dem Menschen gleichsam verliehen sind zur —) mitten im Missgeschick (شِدَّت, das durch Einschiebg. von ع in der Mitte شهادت liefert) gefangen stecken. —

دُرُست ist eigentlich dasselbe, wie دُرُشت, nur dass das ش den Begriff verstärkt, und während ersteres rectus, gerade, gerecht,

auch unversehrt, gesund, wahr — arab. صحيح bedeutet, letzteres mehr starr und hart, asper ist, سخن درشت harte, rauhe Worte. Mirch. Seldschuckeng. 105, 3 v. u., ebenso درشت gebr. Gelal Rûmi 26, 1. Daher ist درست شدن einfach: realisirt werden = arab. استقام und arab.-pers. بوجود آمدن so Spiegel Chr. 55, 8. درستی Geradheit, Redlichkeit, بدرستی in Wahrheit, wahrlich, im Türk. oft blosse Uebersetzung des arab. إنّ so 'Omar b. Sul. 51, 5. درشتی dagegen: Härte, Strenge, Spiegel Chr. 28, 14 und noch stärker z. B. Gul. ed. Johns. 15, 7 v. u.: تا درشتی عمر نپنداری dass du nur nicht ungeschlachtes Wesen, Plumpheit für Trefflichkeit halten mögest! —

گرفتار eigentl. fest gehalten, gefangen, wird dann oft nur allgemein gebraucht, um ein Abhängigkeitsverhältniss auszudrücken, z. B. gefesselt von Krankheit, befallen von Missgeschick, befangen in Frevel, so بمحنت موت گرفتار Mirch. Seldschukeng. 48, 6 v. u. — Gul. ed. Johns S. 53, 18: الحمد لله كه بمصيبتى گرفتارم نه بمعصيتى Gott sei Dank, dass ich von einem Unheil betroffen, und nicht in Frevel verstrickt bin. In gleicher Bedeutung: verstrickt auch Gelal. Rûmi 76, ferner obnoxius rei, einer Schuld unterliegend, nicht loskommen könnend von etwas, daher verfallen, so mit ماندن Spiegel Chr. 68, 9: در عذاب گرفتار ماندند, Fleischer, 'Alis 100 Spr. 11, 12. — 39, 3. In ähnlichem figürlichen Sinne wird auch das arab. قيد Fessel gebraucht, z. B. 'Alis 100 Spr. 37, letzt. Z. — 81, 2 v. u. — 89, 2 v. u., und häufig auch das arab. عهدة Abhängigkeit einer Person oder Sache, obnoxium esse, انا في عهدته ich stehe zu ihm in einem Verhältniss der Abhängigkeit.

وضع hat den ursprünglichen Begriff: deponere, niederlegen, mit من einen Theil von etwas abbrechen, entziehen, jemandes Rufe, Werth u. s. w. Abbruch thun, so Mufassal 2, 9. — Sacy Chr. arab. II, 40 Z. 10 cfr. die Anmerkung S. 136, dann erst ponere, hinlegen, hauptsächlich vom Schaffen der Worte und deren Zu-

sammenstellung: schaffen, gründen in Bezug auf die Sprachschöpfer, die den äusseren Laut des einzelnen Wortes mit seiner inneren Bedeutung verbunden und ihm seinen Begriff gegeben haben, daher وَضْعٌ die ursprüngliche Bestimmung der Sprachconditores ist, so Mufassal 4, 7 v. u., اَلْمَعْنَى الْوَضْعِيّ diejenige Bedeutung eines Wortes, die dieser entspricht, دَلَالَةٌ وَضْعِيَّةٌ der Gebrauch eines solchen Wortes in dieser Weise, und zwar عَلَى تَمَامِ مَا وُضِعَ عَلَيْهِ (مُطَابَقَةٌ conclusio), im Gegensatz zur Synecdoche, wo das Wort nur nach einem Theile seines Gebrauches angewandt wird, عَلَى جُزْءِ مَا u. s. w. (تَضَمُّنٌ inclusio synecdochica), oder der Metapher und Metonymie, wo ein Wort ganz ausserhalb seiner eigentl. Bedeutung steht, عَلَى خَارِجٍ مِنْ u. s. w. (اِلْتِزَامٌ cohaesio metaphorica et metonymica); cfr. darüber Mehren, arab. Rhetorik S. 54 u. 77; مَوْضُوعٌ eigentl. geschaffen, gegründet (daher auch bestimmt, von Festen, so Ḳazw. I, 80, 2, 3 u. s. w., مَوْضُوعَاتٌ die erstgesetzten Elementkörper, deren gemeinschaftlicher Urstoff اَلْعُنْصُرُ ist, und aus denen erst durch physische Weiterbildung die sogenannten مُوَلَّدَاتٌ, d. h. اَلْمَعَادِنُ وَالنَّبَاتُ وَالْحَيَوَانُ hervorgegangen sind, ib. 89, 4 ff.), dann aber auch: der ursprüngliche Sinn, die Bedeutung, die einem Worte gegeben ist. Daher heisst dann وَضَعَ weiter auch ganz allgemein: hinstellen, bestimmen, Dispositionen treffen, daher وَضْعٌ Handlungs- und Verfahrungsweise, mit dem plur. أَوْضَاعٌ religiöse, rituelle Bestimmungen, so Fleischer histor. anteisl. 174, vorl. Z., auch von fingirten Sachen: etwas de suo, ohne Grundlage hinstellen, daher اَلْحَوَادِثُ الْمَوْضُوعَاتُ falsche, erdichtete Aussprüche, Fabeln, so häufig im Ḥariri, ferner Gesetze geben, leges ponere, auch festellen vom Sprachgebrauch, endlich niederlegen, ablegen der Leibesfrucht, daher gebären, zur Welt bringen, so Baiḍ zu Sure 90, 3. VI. theils etwas unter sich festellen, sich über etwas einigen, theils sich unterwürfig zeigen, daher تَوَاضُعٌ humilité, Demuth = pers. فُرُوتَنِي so Bostân Einl. v. 111., in der Sentenz: سُمُوُّ الْمَرْءِ فِي التَّوَاضُعِ die Grösse des

Mannes liegt in der Demuth, wie es ähnlich im Pendn. ed. Sacy 82, 5 (S. 138) heisst: رو فروتر شو همیشه ای خلف کین بود آرایش اخلاق شرف „erniedrige dich nur immer mehr und mehr, denn das ist der wahre Schmuck ausgezeichneter Männer.“ Aehnliche Bedeutung zeigt sich in dem Adjectiv وَضِيع gering, im Gegensatz zu شَرِيف, so Mirch. Seldschuckengesch. 43, 9. — Fleischer, 'Alis 100 Spr. 11, 3. Zu dem von وَضَعَ abgeleiteten allbekannten مَوْضِع Ort, Stelle, mit عَنْ Ausgangspunkt, von wo, so Baiḍ zu Sure 86, 11, sei noch bemerkt, dass es häufig ganz pleonastisch nur zur Verschönerung der Rede dient, z. B. وَضَعَ إِحْسَانًا فِي مَوْضِعٍ طَيِّبٍ er hat Wohlthaten gleichsam an einem guten Orte niedergelegt, ähnlich wie das pers. جای, so Gul. 19, 5: بد کردن بجای نیک مردان Schlechtes anlegen an dem Ort, wo gute Menschen sind, d. h. an den guten Menschen selbst Schlechtes üben. —

Arabischer Vers. Die Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit des Bekenntnisses (oder das Wort شَهَادَة selbst, wenn dasselbe صَحِيح vollkommen ist, ohne dass irgend einer seiner Buchstaben fehlt) leitet wohl (den Menschen) in rechter Weise hin zur Vereinigung (näml. mit Gott). Fehlte aber die Vermittlung eines Rechtleiters حَادٍ, so würde die durch sie (d. h. die شَهَادَة) gewirkte Vereinigung zu einer gänzlichen Zerstreuung, Trennung (von Gott) werden (nach dem wörtlichen Sinn: träte aber in dem Worte شَهَادَة die Silbe حَاد nicht in die Mitte, so würde die Vereinigung der übrigbleibenden Buchstaben desselben, جمعی بلی مجموعی S. das Wort شت liefern). —

حَذَّ geht aus vom Grundbegriff des Schneidens, daher حَذَّ (ähnlich wie حَذَا ultimae و und ى schneiden, zuschneiden nach einem anderen mit ب, dann ganz allgemein mit حَذَوْتُ بِهِ er schneidet in Bezug auf dieses, wie er jenes schneidet, d. h. er verfährt mit diesem gerade so wie mit jenem, Mufassal 15, 2 v. u. لا مَحْذُوَّ بِهَا حَذْوَ إِنَّ es ist لا gerade so behandelt wie إِنَّ schnei-

den, und zwar in die Länge zerschneiden bedeutet, so Sure 85, 4, dass Streifen und Riemen daraus entstehen, قَدِيد solche Streifen von Fleisch, قَدّ der Langschnitt, und dann Taille, Statur, Wuchs, so Baid. zu Sure 69, 6, Z. D. M. G. IX, 123 (Gedicht X, v. 2) قَدَّدَ in längliche Stücke zerschneiden, Ḳazw. I, 127, 5 VII. اِنْقَدَّ in die Länge reissen, Fleischer, hist. anteisl. 28, 19. Ebenso قَدَرَ ursprünglich: zuschneiden vom Lederarbeiter, Schuhmacher, der daher noch قَادِر heisst, dann einer Sache bestimmte Form und Quantität, Maass, Werth und Bedeutung geben, sie bereiten, so Gelal. Rûmi 82, so oft dem Embryo gleichsam die Tüchtigkeit zu den späteren Lebensfunctionen geben, Sure 80, 19 und ebenso قَدَّرَ dies immer wieder und wieder durch mehrere Perioden hindurch thun, bis endlich die Ausbildung fertig ist. Dann bedeutet قَدَرَ weiter: abmessen, geometrisch und arithmetisch, häufig prägnant mit عَلَى Bissen zuzählen, kärglich zumessen = قَتَّرَ, so Sure 65, 7. — 89, 16, ferner Gestaltungskraft ausüben mit عَلَى, auch nach älterer Weise mit reinem Accusativ: können, vermögen = pers. تَوَانِسْتَنْ, auch prägnant: sich rächen können, 'Alis 100 Spr. S. 101, قَادِرٌ عَلَى mächtig, vermögend, so Sure 86, 8, مَقْدُورٌ was in Jemandes Gewalt liegt, menschenmöglich, so Baid. II, 207, 9, اَلْمَقْدُورَاتُ die beschränkten, den Menschen erreichbaren möglichen Dinge, wie auch in der VIII. مُقْتَدِرٌ vermögend, auch im Sinne von حَاذِق geschickt, gebraucht, z. B. Div. d. Imrulq. ed. Slane 44, 16, اِقْتِدَارٌ Macht, 'Alis 100 Spr. 3, 8. II. قَدَّرَ prädisponiren, vorausbestimmen, besonders von Gott gesagt, so Sure 87, 3, lenken, bestimmen, von Gott, im Gegensatz zu دَبَّرَ von menschlichen Maassregeln 'Alis 100 Spr. 89 No. 15, freilich dann auch in gleichem Sinne wie dieses von menschlichen Entwürfen ib. 48, 14 u. 19, dann besonders: blos ungefähr den Betrag, den Werth und die Quantität einer Sache annahmsweise bestimmen, daher sowohl annehmen, als vermuthen, so auch im Türk. Dieter.

Chr. 43, 10, endlich in grammatischer Beziehung: in integrum restituiren. Der Inf. تَقْدِير ist daher als Substantiv theils maassgebende Bestimmung Gottes, göttlicher Rathschluss, entsprechend dem pers. اندازه, دِرِدَ خُدَا das, was Gott zugemessen, theils unbestimmte Quantitätsangabe, ungefährer Betrag, Grössenbestimmung ganz im Allgemeinen, so z. B. 'Omar b. Sul. 31, 2 v. u., auch Annahme überhaupt, so هذا التَّقْدِير diese Annahme Kazw. I, 131, 9, theils endlich grammatische restitutio in integrum, so Mufa. al 10, 4 und an vielen anderen Stellen. Diese verschiedenen Bedeutungsmodificationen zeigen sich nun auch in قَدْر eigentl. Zuschnitt, geometrische Grösse, arithmetische Quantität, Betrag, Werth, so Z. D. M. G. VI, 494, 4 v. u. — 'Omar b. Suleim. 12, 11, entsprechend pers. أَرْز und مَايَه, auch Maass = pers. اَنْدَازَ, 'Alis 100 Spr. 7, 12, قَدْرُ الحَاجَة soviel als nöthig ib 27, 10, daher بِقَدْر im Pers. pro modo, pro ratione, Werthschätzung, Geltung = قِيمَة, so Gul. ed. Johns. 10, 9. — 'Alis 100 Spr. 7, 1. — 7, 6, ferner das Bestimmen, die Vorherbestimmung, so Sure 97, 1 انزلناه في ليلة القدر wir haben ihn herniedergesandt in der Nacht der Bestimmung, nicht etwa der Macht, denn das ist stets قُدْرَة, endlich auch runde Summe, Betrag, la valeur, ganz gleich mit dem obigen تَقْدِير und mit مِقْدَار, welches letztere ausser in dieser Bedeutung (z. B. Kazwini I, 4, 11 v. u.) noch häufiger in der von: Werth, Geltung, so Mufassal 2, 9 — 'Alis 100 Spr. 7, 6, Maass, so 'Omar b. Suleim. 13, 5: تَسْكِن الذهاني مِقْدَارِيلا nach dem Maasse der menschlichen Geister und ähnlich 'Alis 100 Spr. 7, letzt. Z. مِقْدَار عقله, ib. 9, 2, auch Grad, Stufe — مَنْزِلَة ib. 7, letzt. Z., und arithmetisches und geometrisches Verhältniss, plur. مَقَادِير, so Baid zu Sure 87, 3 — Kazwini I. 28 12, 204, letzt. Z und häufig dort bei den astronomischen Berechnungen vorkommt. Eine besondere Anwendung des Grundbegriffes von قَدْر ist es dann noch, wenn in Chal. el Ahm. ed.

Ahlw. S. 210 von einem Rosse gesagt wird: بَعِيدٌ قَدْرُهُ weitschrittig. Im Vulgärarab. bedeutet هٰذَا الْقَدْرُ halḳadra soviel und im Pers. آن قدر und این قدر ebenfalls: soviel, eigentl. dieser Betrag, häufig in dem entgegengetzten Sinne von tantillum, so wenig, so Gul. ed. Johns. 32, 7 v. u. Und dies ist so zum Adjectiv geworden, dass das يای اضافت meistens ganz wegfällt und die folgenden Substantiva dann nicht als im Genitiv stehend zu denken sind. Ebenso ist es im Türk., wo es heutzutage wie auch im Pers. mit zwei a ḳadar ausgesprochen wird (cfr. dazu und zu dem Vorhergehenden 'Alis 100 Spr. Index S. 127), بو قَدَر od. اول قَدَر soviel, يَيَجَك قَدَر die zu essende Quantität, d. h. soviel als gegessen werden kann, Dietr. Chr. 21, Z. 3 u. 4: بو دشی‌یه يَيَجَك قَدَر soviel als für einen zu essen genügt, زَيْد قَدَر بَنِم quantum Said, tantum ego, ganz unvermittelt nebeneinander, so auch ib. 24, 2 v. u. Auch مِقْدَار wird so im Türk. angewandt, بر مقدار ات eine Quantität Fleisch, بر مقدار طعام, ib. 20, 2 v. u. بر مقدار صو ib. 28, 4 v. u., ein aus einer Quantität bestehendes, soviel betragendes Essen, Wasser u. s. w., ganz als Adj., wie überhaupt im Türk. alle Worte, die eine arithmetische oder geometrische Quantität, oder auch einen Stoff bezeichnen, dem folgenden Worte adjectivisch vorgesetzt werden, so Diet. Chr. 22, 4: بر يَيْرَاق غدا eine aus einem Blatt bestehende Vormittagsmahlzeit; قَدَر wird endlich im Türk. auch noch als synonym von دكن dein bis gebraucht, آنا قَدَر bis dahin, von Raum und Zeit, nach Grössenbestimmungen auch im Sinne von: lang, aber nur, um runde Zahlen zu bezeichnen, etwa, ungefähr, z. B. Dietr. Chr. 33, 7: بر ایکی ساعت قَدَر ein, zwei Stunden etwa. Wohl zu unterscheiden von diesem persisch = türkischen قَدَر ist das eigentl. arabische قَدَرٌ im Sinne von destinatum, das ewig Bestimmte und die Vorherbestimmung selbst, so verbunden mit قَضَا Geschick und Vorherbestimmung Z. D. M. G. IX, 98 (Ged. I, v. 44), Pendn. 137 cfr. Bostân: 'دلید قدر نیست در دست کس توانای مطلق خدایست وبس

„der Schlüssel der ewigen Vorherbestimmung ruht in Niemandes Hand; der absolut Mächtige ist einzig und allein Gott.“

Um nun auf قَدْ zurückzukommen, so bedeutet es also eigentl. abgeschnitten, d. h. abgemacht, daher es auch soviel als يكفي sufficit, es genügt mir, es stellt mich zufrieden, sein kann. Man sagt sogar theils mit Hineinlegung von Verbalrection قدني هذا das hält mich ab (von anderen Dingen) d. h. stellt mich zufrieden, theils wie bei حسبي es genügt mir, mit Nominalrection قدي cfr. dazu Sacy Chr. ar. II, S. 443. Als Partikel dann auch: „abgemacht“, zunächst vor dem Perfect. قد مات nun ist er todt; رأيته فقد مرض ich habe ihn gesehn, während er bereits krank geworden war (doch liegt dieser Begriff des „schon, bereits“ nicht ursprünglich in قَدْ). Häufig nimmt es auch die Modification an, dass es etwas der Erwartung entsprechendes oder auch gerade entgegengesetztes ausdrückt, z. B. قد مات er ist in der That gestorben, als Antwort auf: ist er gestorben? oder ist er wohlbehalten? So auch وقد mit dem Perf. z. B. Mufaṣṣal 6: وقد سمعوا und auch nemt man, d. h. es entspricht ganz der Erwartung gleichsam, die man sich aus dem Vorhergehenden gemacht hat. Endlich entspricht قَدْ ganz unserem deutschen: „wohl“, sowohl in der Bedeutung: vermuthlich, oder: es ist so gut als gewiss, z. B. Sure, 91, 9 قد افلح من زكّاها es ist so gut als gewiss, dass der selig ist, der seine Seele gedeihen lässt, als auch gut, bene, probe, so besonders bei وقد mit dem Impf., das stets einen Ḥalsatz einleitet und للتقريب d. h. zur Annäherung einer Handlung an eine vorhergegangne dient, um direct etwas zu bestätigen u. zu bestärken, z. B. Sur. 61, 5: وقد تعلمون während ihr doch wohl wisst; während dies sonst gewöhnlich im Sinne von: „manchmal wohl“ vorkommt. Ueber فقد und damit basta! und die ähnlichen Ausdrücke فقط, والسلام, وبس, انّما, ليس الّا u. s. w. vergl. weiter unten سلام. —

Hier ist noch ein Beispiel für den Gebrauch des arab. لولا in der Bedeutung: sinon, wenn nicht (wohl zu unterscheiden von

لَوْلَا in der Bedeutung quidni, das synonym mit أَلَّا, هَلَّا, und لِمَا ist, cfr. Caspari S. 359). Dieses لَوْلَا regiert nie einen ganzen Satz, sondern stets nur ein Substantiv und zwar im Nominativ, da der Begriff des Vorhandenseins schon darin liegt und das لا — لَيْسَ الْمَاضِي ist. So sagt man also: لَوْلَا أَنْتَ wenn du nicht wärest, لَوْلَا عَلِيٌّ لَهَلَكَ عُمَرُ wäre 'Ali nicht gewesen, so wäre 'Omar umgekommen. Freilich wird nun schon im Altarab. لَوْلَا mit Genitivsuffixen verbunden; man sagt aber stets in der ersten Person لَوْلَايَ, nie لَوْلَاهُ, woraus hervorgeht, dass diese Suffixe Nominal- und keine Verbalsuffixa sind. Will man „wenn nicht" mit einem Verbalsatz construiren, so kann man weder لَوْلَا, noch لَوْلَسَ, noch لَوْمَا setzen, sondern nur لَوْلَمْ mit dem Jussiv. —

Nukte. O Derwisch, alles, was dein Sinnen und Trachten von der künftigen Welt zurückhält, leitet auf den Pfad des Unglaubens hin: sieh nur, wie in dem Wort كُفْر Unglaube die Silbe كَفَّ die (als Infinitiv des arab. كَفَّ gedacht) soviel als مَنَعَ, versagen, abhalten bedeutet, gleichsam auf den (dritten) Buchstaben ر (im Sinne des arab. رَأْس gefasst) d. h. auf das Streben nach der künftigen Welt oben darauf gesetzt ist (um es niederzudrücken, dass es sich nicht entfalten kann). Alles aber, was die (ausgestreckte) Hand deines Herzens mit dem Schwert des تَجْرِيد, d. h. der völligen Abstreifung alles Irdischen, von allen anhaftenden Begierden und Leidenschaften abschneidet, ist die göttliche Religion. Sieh, wie im Worte دِين, Religion, die Hand deines Herzens (دَسْتِ دِل = arab. يَد القَلْب, d. h. die Silbe دِي, die mit Anwendung des قَلْب im Sinne von Umdrehung (s. liefert S.) durch das Nûn (das oft als Bezeichnung des Schwertes oder wie eine Randglosse Sururis sagt des قَلَم (s. gilt) d. h. also gleichsam durch ein scharfes Schwert abgeschnitten ist (wörtlich: wie in دِين die Silbe دِي durch das ن, ihr Abschneiden, d. h. ihr Wortende, ihren Wortabschluss gefunden). —

دَرْوِيش (das nach Burhâni aus دريوش statt دريوز von دَرْ Thür und جُسْتَن = يوز suchen entstanden ist und also eigentl. an den Thüren bettelnd heisst, ebenso wie das abstr. دَرْيُوزِه سُؤَال Betteln an der Hausthüre) ist nach Pendn. 27, 8 (S. 51) derjenige, der streng auf dem Wege der Vorschriften und Gebote Gottes wandelt, sich ganz nur seiner Verehrung widmet und aus der vollkommensten Frömmigkeit gleichsam eine Profession macht. Sehr bezeichnend heisst es daher Z. D. M. G. XV, 551 (Ged. VIII, v. 11) von den Derwischen:

— حق جويند وحق بينند وحق گويند وحق دانند،

رَأْي ist theils intellectuell: Ansicht, Meinung, so Mufaṣṣal 3, 13, daher dann auch Urtheilsfähigkeit, so im Pers. رأى بين als وصف تدبيرى recta consilia capiens, Spiegel, Chr. 41, 4 synonym mit dem ächt pers. بخرد, und besonders praktischer Verstand, praktische Klugkeit im Allgemeinen, so Kazw. I, 123, 3 v. u. ذوى الرأى والكيد und Baid. II, 281, 1: مختلّ الرأى, der, dessen Verstand beschädigt, bei dem es nicht ganz richtig ist; kluger Rath im Besonderen, so Gul. ed. Johns. 28, 7, auch im Sinne von: das Gerathenste, so Kosegaten Chr. ar. 22, 9: الرأى أن الحق das Gerathenste ist, dass u. s. w., theils voluntativ: Absicht, Willensbestrebung, Dichten und Trachten nach etwas hin, wie hier, so auch z. B. Z. D. M. G. IX, 133 (Ged. XIII, 53) رأى صَوَاب, ganz gleich dem pers. اَنْدِيشَه, das dann freilich auch sehr oft in die Bedeutung: Sorge, Bekümmerniss, cura, sollicitudo übergeht, daher اَنْدِيشَه نَاك sollicitus, bekümmert. —

تَجْرِيد (und auch تَجَرُّد, so, Spiegel Chr. 110, 7) ist die mystische Selbstentäusserung, das Abstreifen aller irdischen Sorgen und Bekümmernisse, قطع العلائق das Abthun der Abhängigkeit von der Welt, wie es Z. D. M. G. XII, 522, v. 5 heisst, in ähnlichem Sinne wie der sufische تفريد die Isolirung, d. h. mitten unter den Dingen dieser Welt so verkehren, als ob man ganz allein und von allem abgetrennt wäre, cfr. Pendn. ed. Sacy 114, 4 (S. 2[illegible]). Daher ist مُجَرِّد oder مُجَرَّد der Ascet, der Sufi, der zu derselben

durch sich selbst oder durch Gott gelangt ist, so Gul. 39. 6 v. u. hergeleitet von جرد, das zunächst die ganz sinnliche Bedeutung: abstreifen hat, daher جريدة eigentl. abgestreift, d. h. Zweig einer Art Dattelpalme, die von Blättern entblösst ist, und womit gespielt wird, dann جريدة ein Streifcorps, Truppencorps, so Sacy Chr. ar. 49, 8. auch für einen einzelnen Menschen gebraucht, der als Kundschafter vorausgeschickt wird, so Spiegel Chr. 82, 17; أجرد vom Pferde gesagt: kurzhaarig, femin. جرداء, plur. جرد Hamāsa S. 65. 213. 619. 767, und vollständiger جرد المتن mit kurzen Haaren auf dem Rücken, Hamāsa 735, in gleicher Bedeutung مجرد, cfr. darüber Chal. el Ahm. von Ahlw. 209—401, 44 und die Belegstellen: in der V تجرد sich abstreifen, seine Kleider ausziehen, d. h. sich bereit machen zu etwas, sich einem Geschäft unterziehen, so Div. d. Imrulq. ed Slane praef, 11, 4. 39, 3. wo die Scholien bemerken: تجرد لهذا الامر اذا تشمر له وقام به وقصد قصده, mit demselben Bedeutungsübergang wie in شمر عن den Aermel aufstreiten, gleichsam den Kaftan wegziehen von, und dann: sich zu etwas anschicken, bereit sein zu etwas, aufbrechen, شمر ج 'Alis 100 Spr. 78 Nr. 124 rüstig einherschreiten auf dem Wege zu, auch von der Nacht: hereinbrechen, so شمر عن ساق الاجتهاد alle seine Kräfte aufbieten, شمر عن ساعد الجد den heftigsten Eifer zeigen, شمر للصلوة sich zum Gebet anschicken, Quatremère, hist. d. Sult. Maml. I, 1, p. 184, ebenso شمر ل sich rüsten zu, Ḳazwini I, 5. 1. V. تشمر sich schürzen, rüsten zu etwas, Mirch. Seldschukeng. 33, 8. In grammatischer Beziehung heisst تجرد dann: Nomina von allen Regentien entblössen, in voller Nacktheit hinstellen, z. B. Mufaṣṣal 12, 16: المبتدا والخبر هما الاسمان المتجردان للاسناد „das Subject und Prädikat sind die beiden zum Behufe der Beziehung des Prädikats auf das Subject in voller Nudität, d. h. ohne Mitwirkung irgend welches 'āmils hingestellten Nomina;“ مجرد kann aber ein Nomen auch dann

heissen, wenn es von allen Präfixen und Suffixen abgestreift, also ganz bloss ist, z. B. Zamaḫśari Unmûdaǵ 12, 14: الثلاثي المجرّد die blosse dreibuchstabige Form; so auch Mufaṣṣal 132, 7. In dieser Bedeutung: bloss kommt مجرّد dann auch in mannichfacher anderer Beziehung vor, z. B. Fleischer Catalog der Leipziger Handsch. S. 546, wo es soviel als: ohne Frau und Kinder bedeutet, 'Alis 100 Spr. 37, 7 v. u. مجرّد آرزو blosser Wunsch ohne Hoffnung auf Verwirklichung. In der Rhetorik bedeutet تجريد z. B. bei der Metapher استعارة, dass man bei der weiteren Ausführung derselben ganz von dem مستعار منه dem Bilde, dem secund. comparat. abstrahirt und es bei dem einen Ausdrucke bewenden lässt, während das primum comparat. weiter ausgeführt werden kann, im Gegensatz zu ترشيح, das Bild nach der Seite des secund. comparat., die Metapher selbst ausführen, cfr Mehren, arab. Rhetor. S. 37. Endlich dient تجريد auch noch zur Bezeichnung einer Unterabtheilung des من البيان, näml. des sogenannt. من التجريد, des من der Extraction in Beispielen, wie: اى بدر قد أطلع الغرب منه welchen Vollmond hat in ihm der Westen aufgehn lassen, oder لى منه صديق ich habe an ihm einen treuen Freund, cfr. dazu Mehren, Rhet. S. 112. — Dieter., Mutanabbi und Seifed-daula S. 75. — Im Sinne von مجرّد und تجريد in der ersten Bedeutung kommt dann auch noch das arab. = pers. قلّاش und das pers. Abstr. davon قلّاشى Entäusserung vor, cfr. Z. D. M. G. XIII, 465 (Ged. XIII, v. 2). —

Rubâ'i. In der Doktrin der wahrhaft Liebenden (d. h. der Sufis) ist die Bekümmerniss der Seele (näml. um Welt und weltl. Dinge) Unglaube; und Unglaube auch die Undankbarkeit (نقرانى nach einer Randgl. S. نقرانى صنم دلفله نعمتنه انكار در ده شدرك) gegen die Freundschaftshuld des Freundes (Gottes, S.

(چوبست مصلح تعمیدهٔ دین بهر). Halte dein Sinnen und Denken frei von Zerstreuung (Zerstückelung durch Sorge um irdische Dinge), denn der Lora, d. h. dem lexicalischen Sprachgebrauch gemäss ist das planlose, gleichsam nach allen Seiten hin zerflatternde Meditiren (d. h. ist فکر, wenn es پریشان ist, d. h. wenn seine Buchstaben zerstreut durcheinandergewürfelt, in andere Reihenfolge gebracht werden) soviel als Unglaube کفر (das in verschiedener Reihenfolge dieselben Buchstaben hat wie فکر).

Diese Verse liefern für den Sufi eine hohe und wohl zu beachtende Lehre, denn ein rechter Sufi darf nicht an die Sorgen und Bekümmernisse der Welt denken, نیست غم دنیا ارزد: die Welt verdient den Gram nicht, wie es Z. D. M. G. XV, 545 (Ged. VII, 9) heisst, er muss فارغ بال از رنج و محنت oder wie es im Pers. heisst آسوده sein, so Spiegel Chr. 73, 5 u. 3 v. u. und Z. D. M. G. XV, 546 (Ged. IV, 7 u. 8):

هرچه در دنیا وعقبی راحت وآسایش است
گرتو با ما خوش درآیی ما بآن آسوده ایم

cfr. dazu die Grafsche Uebers., er muss فراغ دل wie 'Omar b. Sul. es nennt, 2, 10 حضور دل Z. D. M. G. VI, 500, v. 3 d. h. volle Herzensruhe, Unbekümmertheit und Sorglosigkeit, hier natürlich in gutem Sinne, in sich tragen. So heisst es Gelal. Rûmi 68, 5 u. 6: غم غمگین شوند وجان عاشق نظیف خرم و عبیر باشد. —

وَصَلَ im Arab. mit dem blossen Accus. verbunden, bedeutet: das Band der Liebe und Freundschaft mit Jemandem festhalten, im Gegensatz zu فَصَلَ es zerreissen und هَجَرَ, das auch mit dem Accus construirt, Jemandem die Freundschaft aufkündigen heisst, so هَجْرَان Trennung vom Geliebten, und bei Dichtern häufig die Gegensätze verbunden وصل وهجر. وَصل oder vollständiger وصلت ist nun die innige Freundschaftsverbindung, im my-

stischen Sinn; die innige Vereinigung mit Gott, d. h. die gänzliche Vernichtung und das Aufgehnlassen der eigenen Existenz in der Existenz Gottes, cfr. Pendn. S. 19, 4. 33 u. Tholuck, Sufismus 74. Beispiele in sufischen Schriften finden sich zahlreich, so Blüthenkranz aus Ǵâmi's II. Divan ed. Wickerh. V, 1. — Z. D. M. G. II, 38 letzt. Z. — 40, vorl. Z. ib. XII, 532, v. 3 — ib. XII, 527, v, 3: ره دیار تو دورست وشاخ وصل بلند, — ib. XV, 558, 2 v. u. — ib. IX, 123 (Gedicht X, 11 und 12): دوی وَصل der Gau der Einigung, wo مَن und ‹‹ „Ich" und „Wir" aufhört, وَصل dem عجم entgegenges. ib. VI, 494, v. 4 v. u. وَصل وعجز ib. IX, 124 (Ged. X, 15 und 16). Ebenso ist وِصَال die mystische Verbindung, die durch kein Hinderniss unterbrochene Vereinigung mit Gott, so 'Omar b. Sul. 47, letzt. Z. — شب وِصَال die Nacht der Einigung Z. D. M. G. IX, 115 (Ged. VII, 12) — ebenso ib. XII, 89 (Gedicht XV, v. 21: شب فِرَاق بروز وِصَال حمله بود. Unter وَاصِل versteht man dann den, der wirklich angekommen zur Vereinigung mit Gott gelangt ist, so 'Omar b. Sul. 33, 5. —

تَفَرُّقَة geht aus von der Grundbedeutung des Spaltens, Trennens, Zertheilens, die sich zunächst in فَرَق selbst zeigt, das aber immer nur vom Trennen in 2 Theile gesagt wird, daher فَرْق Trennung, Unterscheidung, Unterschied, من غَيْر فرق ganz und gar, vollständig = سواء so Ḳazwini I, 22, Z. 5 v. u. — 23, 10 und häufig, فَرِيق Haufe, Theil, فُرْقَة Weggang der Geliebten, Trennung von ihr, cfr. Ahlw. Chal. el Ahm. 48, فَرِق sich fürchten, Mufaṣṣal 17, 12, insofern die Furcht im Gegensatz zur Liebe, die die Gemüther verbindet, eine innere Trennung herbeiführt, während فَرَك von demselben Stamme, nur schwächer, zerreiben, bedeutet, dann II. فَرَّق eine Sache in mehr als 2 Theile zertheilen (ein Unterschied, der freilich im heutigen Arabisch geschwunden ist, wo stets تَفْرِيق statt فَرْق gesagt wird); تَفَرُّقَة ist also soviel wie

تفرقه und bedeutet daher Zerstreuung, besonders des Geistes, wenn derselbe von Sorgen nach allen Seiten hin und hergezogen wird im Gegensatz zu جمعیت Sammlung, so gebr. Z. D. M. G. IV, 52. Ǵami's H. Div. IV, 3 v. u., in mehr ursprünglichem Sinne سنگ تفرقه der Stein der Zerstreuung, Entzweiung, Z. D. M. G V, 316, 4 v. u. Ganz entsprechend dieser Bedeutung des arabischen Wortes ist das im letzten Hemistich vorkommende pers. پریشان, das theils im Sinne von „zerstreut", sich findet, wie hier, wo es von der zerstreuten, zerstreut durcheinander gewürfelten Reihenfolge der Buchstaben eines Wortes gesagt wird, oder Z. D. M. G. IX, 128 (v. 9 u. 10) von Rosen, die vom Winde zerstreut sind (weniger aber im Sinne unseres geistigen „zerstreut"), theils und vor Allem in übertragener Bedeutung gebraucht wird, so پریشان روزگار Gul. ed Johns. 3, 6 v. u. einer, der sein Leben nutzlos verschwendet hat. پریشان کردن Pendn. S. 138: نخست از تو خلقی پریشان کند er fängt damit an, die Herzen deiner Unterthanen dir zu entfremden, von dir abwendig zu machen. Dann wird es besonders auf das Herz bezogen, dessen Bestrebungen sich nach allen Seiten hin zertheilen, ohne sich auf das eine Wahre hinzulenken, daher es dann auch heisst: im Gemüth von Sorgen hin und hergerissen, im Gegensatz zu جمع شده gesammelt oder آسوده ruhig, so Gul. 61. 18, wo es mit خسته خاطر verbunden ist, abstr. پریشانی Blüthenkr. aus Ǵami's H. Div. IX, 2 und پریشان حالی ib. XX, 6 u. 5 v. u. (Ganz diesem پریشان شد entsprechend oder wenigstens ähnlich scheint auch von Ḳazw. I, 155, 11 v. u. das arab. انفرق angewandt zu sein) Ebenso wie پریشان wird auch das pers. پراگنده oder پرگنده gebraucht, so پراگنده خاطر Bostân 198, letzt. Z. — Spiegel Chr. 63, 7 v. u. — 74, 7, und davon پرگندگی Zustand eines von Bekümmernissen zerrissenen Geistes, so Spiegel Chr. 78, 5 v. u. Auch ناتوان und بی جمعیت werden im ähnlichen Sinne im Pers. gebraucht,

so Spiegel Chr. 73, 5 u. 3 v. u. — Nach einer anderen Seite hin wird dann تَفْرِقَة aber auch für: Trennung von der Welt, Losreissung von allen irdischen Dingen gebraucht, so 'Omar b. Sul 35, 3 v. u. —

Nukte. O Dervisch, rechne dir als Beute an, (d. h. benutze und übe wohl) die einfache Bekenntnissformel der Einheit Gottes (eigentl. die Einfachheit der u. s. w. يكتاى = يكتاى S.) mittelst der einem Alif zu vergleichenden Zunge (da ja ا, das wie schon oft als Vergleich für die Zunge gilt, auch zugleich als Bezeichnung der Zahl 1 eine Hindeutung auf توحيد und يكتاى enthält), und die 5 aufeinanderfolgenden kanonischen Gebete und zwar so, dass die (5) geistigen Sinne (oder nach der Leipz. Lesart die 5 Sinne und das Herz) mit aller Aufmerksamkeit dabei sind, und die 30 Fastentage (روز = اروج oroug S.) des Monates Ramadân sammt der Recitirung der 30 Abschnitte des Korans, damit du eingehest in die Schaar der Gottesleute (اهل الله); merke wohl mit wachsamem Auge (اويانلق دوزى = چشم انتباه S., wobei zugleich auf die schon früher benutzte Aehnlichkeit des ى in انتباه mit dem Auge angespielt ist: چشم انتبه دينمك ايله تنبيه ايله كه انتبه نقطه‌سى وارد وآنى دوزه تشبيه ايدر نيتكم شهدت نقطه‌سى ايله (بيان اولندى ديو غايه تردى دنده دوزلوجه غا ديولر) S. auf die Buchstaben des Wortes اهل الله, auf dass du die (Bedeutung der darin enthaltenen) Zahlen 1 (Einheitsbek.), 30 (Fastentage im Ramadân und Abschnitte des Korans) und 5 (kanon. Gebete und die Sinne) wohl erfassest und begreifest; (insofern اهل sowohl wie الله aus den Buchstaben ا, ه, ل bestehn und ا = 1, ه = 5, ل = 30 an Zahlenwerth ist). —

روز Tag, geht wie der Begriff des Tages in den meisten Sprachstämmen, vom Begriffe des Leuchtens, Glänzens aus, vom skr. ruć glänzen, zend. ebenso, eigentl. das Licht, daher افروختن entzünden, روزن das Fenster, wodurch Licht hereinfällt (Gul. 55,

letzt. Z.) — دریجه oder بنجیره, پیروز siegreich (so Chr. Schahn. I, 231.) wo der Begriff des Glänzenden auf Glück, Sieg übertragen ist, wie dies auch mit روز selbst der Fall ist, so Chr. Schahn. I 236: روز برگشته شد das Glück hatte sich gewandt, und wie z. B. auch im Arab. ضحى oft bedeutet: einer, der einen Anderen überglänzt; پیروزه oder فیروزه, arabisirt فیروز, eigentl. glänzend, lichtblau, und dann als Edelstein: der Türkis, wie es sich auch in فیروزه رنگ von lichtblauer Farbe zeigt, so Spiegel Chr. 86, 7; روزگار, aus روز und گار, welches erweicht ist aus کار von کردن thun, entstanden, eigentl. also opus diei, la journée, Tagewerk, und dann ganz allgemein: Zeit in ihrer Ausdehnung, = arab. زمن und دهر, دَوْرانِ روزگار der Zeitenlauf Z. D. M. G. IX, 114 (Ged. II, 45) Schicksal, so Mirch. Seldschuckeng. 43, 7: بر صفحات روزگار, Gâmis II. Div. Blüthenkr. von Wickerh. IV, 2, und concret für Himmel gebraucht, so Z. D. M. G. V, 319 letzt Z. روزگار سخدل der steinherzige Himmel; auch im Sinne von „Leben", so 'Alis 100 Spr. 5, 10 = عمر und دَهْر, das auch in dieser Bedeutung angewandt wird (z. B. 'Alis 100 Spr. 7, 2), endlich auch: Wetter und speziell, besonders im Türk. Wind, entsprechend dem pers. باد, dem türk. یل, so Gul. 16, 7; روشن hell leuchtend, daher دیده روشن کردانیدن = arab. انار عَيْنًا gleichsam das Auge erhellen, Mirch. Seldschukengesch. 20, 5. — Ebenso ist das arab. نَهار Tag, eigentlich Tageslicht, nahe verwandt mit نَارَ leuchten, glänzen II. نَوَّرَ, theils von نُور Licht, theils von نَوْر Blüthe abgeleitet: etwas licht machen, erleuchten, so besonders auch mit göttlichem Lichte, Mufassal 2, 8, oder intransitiv wie auch die IV: licht werden, in's Licht treten, so vom Morgen, ebenso von Datteln: lichten, d. h. die mehr dunkelgrüne Farbe verlieren und röthlich werden bei der Reife, vom Getreide: aus der grünen Farbe in die lichtere gelbe treten bei der Reife, von Weintrauben: glänzend, weisslich und gelblich werden, in Blüthe stehn, so Mehren Rhetor. 22, auch von Sträuchern und Bäumen: Blüthen treiben; zu نُوَّار cfr. Fleisch, de gloss. Hab. p. 46; نار Feuer, Licht,

Fackel, auch oft prägnant: Höllenfeuer, Baid zu Sure 86, 1. — Kor. Chr. 23, 8. نَارِيٌّ feurig, Baid zu Sure 86, 6. مَنَارٌ Leuchtthurm hbr. מָאוֹר Leuchte und מְאוֹרָה helles Tageslicht. Deshalb wird auch stets نهار und nicht يوم für Tag gesagt, wenn der Gegensatz recht bestimmt ausgedrückt oder wenn nur ein Theil von beiden genannt werden soll, cfr. Sure 91, 3 und 4. — Endlich ist auch das türk. كون gün Tag (wohl zu unterscheiden von كون gün Fell) eigentl. das Tageslicht, wie es im Alttürk. z. B. noch für „Sonne" gebraucht wird, die heutzutage كونش günesch heisst: ebenso كوندوز, daher كيجه وكوندوز oder noch häufiger كيجه كوندوز Nacht und Tag. —

Der Koran wird in 30 Abschnitte eingetheilt, cfr. Muradgea d'Ohsson, übers. v. Beck I, 56 — Fleischer, de gloss. Hab. S. 10, und diese ganz herrecitiren heisst خَتَمَ القُرْآنَ, weshalb auch خَتْمَةٌ ein einzelnes Koranexemplar bedeutet. —

اِغْتَنَمَ eine Sache als gute Beute ansehen, daher sie schnell benutzen und ausbeuten, mit dem Nebenbegriff: sie nicht loslassen. Ebenso wird auch das Wort غَنِيمَةٌ Beute gebraucht im Sinne von: Glücksfund, Gewinn, so in dem vugärarab. Sprüchwort: السلامة غنيمة das mit heiler Haut davon kommen ist ein Glücksfund. — 'Alis 100 Spr. S. 69, Nr. 49, 57. — S. 77, Nr. 160, Ǵelal. Rûmi 78, 3 v. u., daher im Pers. غنيمت انديشه, غنيمت شمارْدن, غنيمت دانستن, غنيمت داشتن cfr. Z. D. M. G. IX, 112 (Gedicht VI, 1 mit der Anmerkung), ib. XV, 555, 3 v. u. — 545 (III, 10) — IX, 122 (IX, 19). — Gul. 14, 7 v. u.: غنيمت شمار عمر halte das Leben für eine Beute, d. h. benutze und geniesse es schnell, ebenso ib. 34, 5; Bost. ed. Graf, 407, 2: غنيمت شمار اين دمى نفس, Pendnameh 58, 1 (S. 114): عمر را دان غنيمت هر نفس چون رود ديگر نيايد باز پس' überall in dem Sinne: das Leben, jeden Athemzug für ein unverhofftes Glück, ein Gut ansehen, das Einem unerwartet entgegenkommt und benutzt werden muss, ebenso auch Ǵelal. Rûmi 78, 3 v. u. —

مشتمل ist hier mit ب construirt ganz analog der arab. Construction, wo اشتمل theils den blossen Accusativ bei sich hat, wie die erste شمل etwas in sich enthalten, continere, complecti, daher شامل umfassend, oft soviel als كامل gross, so z. B. 'Alis 100 Spr. 19, 9 und im Hebr: שִׂמְלָה Gewand (ähnlich wie زوى, wovon زى herkommt, eigentl. was den Körper umschliesst, Tracht, so Mirch. Seldsch. 13, 8 Kosegart. Chr. arab. 2, 4, in Aegypten sé ausgesprochen in der Bedeutung „wie", eigentl. Costüm, Art und Weise, = مثل, ana séjak ich bin wie du) theils علّى, sich gleichsam um etwas herumschlingen, wickelnd herumlegen. —

Kit'a. Die eine Bekenntnissformel (d. h. der Buchstabe ا) sammt den 5 kanonischen Gebeten (ه), den 30 Fastentagen (ل) und der Darbringung der in Gold zu leistenden Armensteuer bei 20 Mitḳâl des Niṣâb (ك) — jeder, der diese Zahlensumme nicht hat (d. h. die durch diese Zahlen gebotenen Vorschriften nicht erfüllt, also nicht zu den gleich unten erwähnten أَهْلِكَ gehört), wenn er ein Sohn Noahs ist, bei dessen Vernichtung (هَلَاك, näml. am jüngsten Tage) bewahrheitet sich Gottes Anrede (an Noah): „er gehört nicht zu deinen Leuten" (لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ, insofern dieses Wort sowohl wie هَلَاك aus den oben bezeichneten Buchstaben ا, ه, ل, und ك besteht). —

نصاب ist nach Muradgea d'Ohsson übers. v. Beck, 448, 453 u. 44 die Summe, von welcher der Zehnte gegeben wird und die wenigstens 200 Dirhems, oder 20 Goldmitḳâls (Denare) oder 5 Kameele, die für ebensoviel gerechnet werden, betragen muss. cfr. dazu noch Fleischer, Catalog der Leipz. Handsch. S. 334.

ليس من أهلك sind die Worte, die Sure 11, 48 Gott dem Propheten Noah zuruft, als dieser für seinen Sohn Kanaan, der dem Gebote Noahs, mit in die Arche zu steigen und es nicht

mit den Ungläubigen zu halten, sich widersetzt und, als er sich auf einen Berg begeben, der, wie er in seiner Thorheit meinte, ihn gegen das Wasser schützen würde, von einer Welle verschlungen wurde, zu Gott betete, wie es im Verse 47 heisst: ونادى نوح ربّه فقال ربّ إنّ ابنى من أهلى وإنّ وعدك الحقّ وأنت احكم الحاكمين, „mein Herr, wahrlich mein Sohn gehört zu meinem Geschlecht, und deine Verheissung ist die Wahrheit und du bist der gerechteste der Richter.“ Der ganze Vers 48 heisst übrigens: قال يا نوح انّه ليس من أهلك وانّه عمل غير صالح, welche letzteren Worte nach Baiḍ soviel heissen als انّه ذو عمل فاسد „er hat Schlechtes verübt.“ —

خَطَبَ bedeutet allgemein: reden, anreden, Reden halten, besonders von der Kanzel herab, daher خَطِيب Kanzelredner, dann auch ein Mädchen ansprechen zum Freien, endlich sich bewerben um etwas, ambitionner, so خَطَبَ الرُّتْبَةَ sich um den und den Würdegrad bewerben, يخطبون غاشية الموت cfr. darüber Quatremère, hist. d. Sult. Maml. I, 1 p. 3–7, mit den Infinitiven: خَطْبٌ eigentl. das Reden, dann auch Sache, die Grund wird für eine andere, Ursache, auch allgemein: Sache, Geschäft, Angelegenheit, Vorfall, plur. خُطُوب so Ahlwardt, Chal. el Ahm. 42, 2, Poesie und Poet. der Araber S. 11 unten; besonders aber von Unglücksfällen, Missgeschick gebraucht = مُصِيبَة plur. مَصَائِب; — خَطَابَة, wohl zu unterscheiden von خِطَابَة, das, wie viele Nomina der Form فَعَالَة das Gewerbe, Amt eines خَطِيب bedeutet, ähnlich wie عِمَارَة Stellung eines Emir, كِتَابَة Amt, Stellung eines Schreibers, Sekretairs; — خُطْبَة besonders zu der vorletzt. Bedeutung von خطب freien, und خُطْبَة, das die besondere Bedeutung: Kirchengebet erhalten, und dann, weil dies stets in kunstvoller Prosa abgefasst ist, für Kunstprosa und oratorische Prosa selbst angewandt wird, endlich auch noch die Formel und Einleitungsworte bezeichnet, mit denen Diplome und Aktenstücke beginnen (الحمد لله oder اما بعد حمد الله, cfr. hist. d. Sult. Maml. I, 1,

p. 202; vir. zu خطبة und خطبة auch Sacy Chr. arab. I. S. 368. III خاطب ebenfalls anreden, Unterredung führen mit Jemandem, mit den Infinitiven: مخاطبة, so im Pers. راه مخاطبه باو گشادن, den Weg des Gespräches mit ihm eröffnen, und خطاب zunächst wie hier: Anrede, so auch Sacy Chr. I. S. 321, dann auch häufig: Zurechtsetzung, soviel wie عتاب, عقاب, حساب, Zurechtweisung, so Mirch. Seldschuckengesch. 2, 1. — 30, letzt Z. — 38, 2 u. 1 v. u. خطابیهای عنیف — Gul. ed. Johns. 10, 13, im Türk. خطاب دامك zur Rede setzen, zur Rechenschaft ziehen, Dietr. Chr. 22, 3 v. u., soviel als سؤال mit عن Baid zu Sure 67, 15. — 90, 7, daher مسؤول verantwortlich, مسؤولية Verantwortlichkeit im Türk., soviel als عهدك, das ebenfalls so gebraucht wird. —

Nukte. O Derwisch, ziehe einen Vernichtungsstrich durch deinen Namen (اسم), denn das ist die wahre Religion (اسلام, wörtl. ziehe die Negationspartikel, d. h. ا durch سم, so erhältst du اسلام); wirf das Gebäude deiner Wünsche (امانی) über den Haufen (برهم ... = türk. بر بریتمه اورمق S.), denn das ist ein sicheres Zeichen für den Glauben (ایمان, wörtl. kehre die äussere Form des Wortes امن um, stelle ی zwischen ا und م, so entsteht ایمان). —

Der wahre Sufi muss sich emsig bemühen, alle Hoffnungen und Wünsche aufzugeben, und nicht nur auf alle Güter dieser Welt, sondern auch auf die der künftigen Welt verzichten. In Bezug auf erstere heisst es z. B. Ǵelal. Rûmi 128, 6 v. u. مال دنیا نیست الا جیفة die Güter dieser Welt sind nichts als ekles Aas, Z. D. M. G. XII, 92 (Ged. XVI, 2): دل بدنیی دنیا مبند عاشقا der wahrhaft Verständige, der Sufi hängt sein Herz nicht an diese Welt, ib. XV, 545 (Ged. III, 11): منه دل بر سرای عمر u. ib.

547 (Ged. V. 15): کم همه دنیا برهیچ منه das Verlangen nach der ganzen Welt lass dir gleichgültig sein. Ǵelal. Rûmi S. 214:

اگرت مراد باشد که نمیری وبمانی
سرعان بجهد خود را زجهان دون فانی

„wünschest du nicht zu sterben, sondern beständig zu dauern, so mache dich allen Eifers von dieser niedrigen vergänglichen Welt los.“ Daher darf der Sufi sich um guten Ruf, um die Achtung der Welt nicht im Mindesten kümmern, alle Religionen, Glaube und Unglaube müssen für ihn eins sein. So heisst es Pendnam. 34, 4 v. u.: هر را ذوق نکوناسی بود خاص مشمار که او عامی بود „den, der um die Achtung der Menschen und trefflichen Ruf bestreht ist, zähle nicht zu den wahren speziellen Gottesverehrern, denn der gehört zu den gewöhnl. Leuten.“ Der Sufi darf nicht, wie Z. D. M. G. XV, 547 (Ged. V, 1) heisst, سر گردان دربند نکوناسی kopfwirbelnd in den Banden des guten Rufs sein, d. h. mit verwirrten Sinnen nach gutem Ruf streben. Im Bostân 224, 4 heisst es: بدین خرقه نه وناموس وزر — که عاجز بود مرد جامه غرق تعلی حجاب است بیحاصلی — چو پیوندها بگسلی واصلی. Nach Graf: „Reiss ab das Kleid der Ehr' und Eitelkeit, Kraftlos macht im Versinken dich das Kleid! Umütze Schleier sinds, die an dir hangen, zerbrich die Kett', an's Ziel wirst du gelangen.“ Cfr. dazu noch Z. D. M. G. IX, 125, v. 37 ff. Und in Bezug auf Glaubenssachen sagt Ǵelal. Rûmi 22, 11: مرد خدا را سوی دوست دین „dem Gottesmann liegt der Glaube neben dem Unglauben, d. h. beide sind für ihn eins“, ebenso S. 214, v. 5: تو ز دهر ودین نگذرین

گهی گردم منسوب من بطاعت ib. S. 24, 4 u. 3 v. u. تو زمهر و کین نگذرین

گهی گردم بفسق و کفر منسوب

„Bald legt man mir Gehorsam (Erfüllung der göttl. Vorschriften und Gebote), bald wieder sündigen Frevel und Unglauben bei.“ Aehnlich Z. D. M. G. XIII, 466, 7: دنیا ودین وصبر وعقل ازمن رفت اندر غمش. „Im Gram um ihn (Gott) sind mir Welt, Glaube, Geduld u. Verstand entschwunden“ u. ebendas. XV, 547 (Ged. V, 3—6):

ملک صمدیت را چه سود وزیان دارد
گر حافظ قرآنی ور عابد اصنامی
زعدت بچه کار آید گر زندهٔ درگاهی
کفرت چه زیان دارد گر نیک سرانجامی

nach Grafs Uebers. „was kann dem ewigen Reiche dies für Nutzen oder Schaden thun, ob den Koran du gut gelernt, ob du dem Götzenthum ergeben? Was hilft dir die Kasteiung wohl, bist nur des Hofes Bettler du? was schadet der Unglaube dir, hat gutes Endziel nur dein Leben?“ — Mit Bezugnahme auf beide Welten sagt dann Sa'di im Bostân S. 195, 2:

مئ صوف وَحْدَت کسی نوش کرد که دنیا وعقبا فراموش کرد

nach Graf: „dem wird der Einheit reiner Wein geschenkt, der niemals an die beiden Welten denkt“, u. Gelal. Rûmi 18, 6 u. 5 v. u.:

گاهی به بند دنیا گاهی به بند عقبا

غافل زکار مولا یا ربّنا ظلمنا

nach Rosenzweig: „Bald von Lüsten dieser Welt umstricket, bald vom Lohne jener Welt entzücket, bleibt der Meister unsrem Blick entrücket — Herr und Gott, wir haben schwer gesündigt.“ Z. D. M. G. XV, 551 (Ged. VIII, 13):

دو عالم چیست تا در چشم ایشان قیمتی دارد،

„Was sind die beiden Welten, dass in ihren (der Dervische) Augen sie von Werth?“ Feridedîn 'Aṭṭâr in den منطق الطیر sagt, diese und die künftige Welt müssten für einen wahren Sufi sein نقش بر دریای wie Bilder auf einem Wasserspiegel, d. h. wie ein trügerisches Nichts, oder wie es an einer anderen Stelle heisst (cfr. Pendn. S. 183):

الدنیا حرام علی اهل الآخرة والآخرة حرام علی اهل دنیا وهما حرامان علی اهل الله تعالی،

„die Leute der künftigen Welt verachten diese und die Leute dieser Welt haben keinen Antheil an jener Welt, aber weder um diese noch um jene kümmern sich die Gottesleute“, اهل الله, die Sufis oder Dervische, die unter den mannichfachsten Benennungen vorkommen, von denen die häufigsten hier einen Platz finden mögen: مردان خدا od. مردان حق Gelal. Rûmi 22, — Z. D. M. G. XV, 550 — خلق خدا Gelal. Rûmi 104, 5 v. u., auch prägnant مردان, allein, die echten, trefflichen Männer, Z. D. M. G. IX. 113 (Ged. VI, 15) Gelal. Rûmi 36, 15 — Vögelgespräche ed. Garc. d. Tassy 3081, 3080 und häufig, und ganz entsprechend das arab. رجال die echten Geisteshelden Z. D. M. G. XVI, 236 entgegengesetzt den عبّاد الظاهر den Anbetern des Sinnenscheins. —

خاصّان die speziellen Gottesfreunde, im Gegensatz zu عامّی dem gewöhnlichen Menschen, Pendn. 34, 4 v. u. — ferner اهل سلوک, Pendn. 77, 2 v. u., اهل سبیل, طریقت und اهل طریق, سالکان حق od. راه خدا 'Omar b. Suleim. 9, 3. — 12, 6. — 22, 3. — Gelal. Rûmi 138, cfr. Sacy Chr. ar. I, S. 154, 4 v. u. — Pendn. 98, 2, مردان رهرو Z. D. M. G. IX, 106 (Ged. III, 1 u. 2) Bostân 204, 4 v. u. gleichsam die Waller auf dem Pfade zu Gott. Ferner عاشقان die wahrhaft Liebenden, so häufig Vögelgespr. ed. G. d. T. z. B. v. 2982, مردان عشق Bostân 220, 2 v. u. اهل دل so Z. D. M. G. II, 28, 9. — 36, 3. — XV, 575, 2 v. u. — XIII, 449 (Ged. II, v. 4) — ارباب صفا die Lauteren ib. II, 36, 8 v. u. — Blüthenkr. aus Gâmis II. Div. IV, 3 v. u. — زندهدلان die mit wahrhaft lebenden Herzen Gelal. Rûmi 14, 6 v. u. — عارفان die wahrhaft Kundigen ib. 36, 2 v. u. — 26, 3, weshalb auch die ganze Theosophie عرفان heisst — ebenso هوشیاران die Leute von hellem Geiste Z. D. M. G. XII, 92 (Ged. XVI, v. 2) — IX, 95 (Ged. I, v. 6) — 101 (Ged. II, v. 6) — هوشمندان ib. XV, 549, 1 — صاحبنظران und نکتهدانان, auch اصحاب نظر die Einsichtigen, die Männer der Beschauung, den Kurzsichtigen دوتاه نظران und دوتاه دیدگان entgegengesetzt — Z. D. M. G. IV, 47, 7 — IX, 146 (Ged. XI, 2) — XV, 550 v. 7 u. 8 — XVIII, 572, v. 3 u. 4. — صاحبدلان ib. IX, 109 (Ged. III letzt. Z.); اهل معرفت ib. IX, 110 (Ged. IV, 2) — دین داران die wahrhaft Frommen, Blüthenkr. aus Gâmi's II. Div. I. 1. — مردان تقدس صفت die sonnengleichen Männer, Z. D. M. G. IX, 120 (Ged. VIII, 75) — اهل مروّت die wahrhaft Edlen ib. IX, 122 (Ged. IX, 25) u. s. w. Ein Ehrenname der Sufis ist auch اهل الکشف Z. D. M. G. XX, 3 — 25 No. 6, 26 No. 7 und المشرقین die Illuminaten, woher die ganze Mystik, der ganze Sufismus حکمة الاشراق die Philosophie des Lichtwerdens heisst, cfr. Fleischer

Catal. der Leipz. Handsch. S. 506 Anmerk. u. 562. — Aber das ist noch nicht genug! der Sufi muss auch seine منی seine Selbstsucht, ja sogar sein eigenes „Ich" vollkommen aufgeben, ganz mit Gott eins werden, in ihm aufgehn, welchen höchsten Grad man فنا nennt, und wo er einer ewigen Ruhe geniesst, ganz zum آسوده wird. Daher heisst es Ǵelal. Rûmi 50, 23 u. 24: هر که خودرا ندید خوار امروز همچو فرعون خوار خواهد بود „wer sich nicht selbst verachtet heut, der wird einst wie Pharao (bei Gott) verachtet sein; ib. 214, v. 7 u. 8 بجمال عشق الله زوجود خویش شو لا زخودی گزین تبرا ببقای جاودانی

nach Rosenzw.: „in der Liebe zu dem Schöpfer leiste auf dich selbst Verzicht; suche Freiheit von dir selber im Gefühl der Ewigkeit!" Bostân ed. Graf 198, 3: دشیدم قلم برسر نم خویش

نهادم قدم برسر کم خویش

und ebendas. 199, 2: اثر یاری از خویشتن در مزن

که شرک است با یار ویا خویشتن

nach Graf: „bist du ein Freund (Gottes), an dich darfst du nicht denken; Vielgötterei ist's, zweien sich zu schenken." Der Commentator erläutert es so: عاشق هستی پس دعوی خودی بگذار زیرا که با یار و خود دانستن شرک است یعنی کفرست، ebenso auch ib. 220, 2 v. u.: اگر مرد عشقی گم خویش گیر u. s. w. —

Mesnevi. Rüste dich, den Pfad des فنا zu betreten, wenn du nach Lobpreis für die Gottesverehrung begehrst (wörtl.: setze پا, d. h. ب und ا in das Wort عدّت, das von S. durch لشکر و تهیه وقت erklärt wird, wenn du عبادت erhalten willst): halte dein Auge gespannt auf die Fusspur der wahren Gottesfreunde, wenn du den Ehrenrang der lauteren Gottesanbetung finden willst (حاد = منصب S. wörtl.: setze ص, was oft als Bezeichnung für's Auge gilt, an den Fuss, d. h. das Ende des Wortes اخلاص, so erhälst du اخلاص). —

Zu فناء, der gänzlichen Vernichtung des sinnlichen und physischen Selbst (zuweilen auch هَلَاك, so Bostân ed. Graf 220, letzt. Z., pers. نیستی genannt, so Z. D. M. G. XIII, 467, 2, cfr. zu فنا noch Sacy Chr. arab. I, 450 u. 454 unter ولاية) ist noch zu bemerken, dass es bei Eintheilung der sufischen Grade, wie sie Ferîdeddîn 'Aṭṭâr in den Vögelgesprächen macht (منطق الطير ed. Garc. d. Tassy v. 3920 ff.), den siebenten und höchsten Grad einnimmt, wie es ja auch natürlich kein höheres Ziel für das Streben des Sufi geben kann. Er führt dort auch noch den Namen فَقْر. In den Ta'rifât S. ٤٦ wird es in folgender Weise erklärt:

سقوط الاوصاف المذمومة هو اول البقاء وجود الاوصاف المحمودة والفناء فنائان احدهما ما ذكرنا وهو بكثرة الرياضة و الثاني عدم الاحساس بعالم الملك والملكوت وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق واليه اشار المشايخ بقولهم الفقر سواد الوجه في الدارين يعني الفناء في العالمين'

فَنَاء ist die Vernichtung aller tadelnswerthen, fehlerhaften Eigenschaften, sowie بقاء die Existenz aller lobenswerthen Eigenschaften bedeutet. Man unterscheidet nun 2 Arten von فنا, deren eine die obenerwähnte ist, die man durch lange Uebung der Askese erreicht, und die zweite die völlige Gleichgültigkeit, Gefühllosigkeit gegen alle Dinge in dieser und in jener Welt. Letztere erreicht man durch völliges Versinken und Aufgehn in die Grösse des Schöpfers und durch Anschauen der Wahrheit, und darauf weisen die Śeiḫs hin, wenn sie sagen: فَقْر ist die Schwärze des Gesichts (das Verworfensein) in beiden Welten, d. h. soviel als فنا in beiden Welten." Zu den letzten Worten vergl. die Stelle im گلشن راز, Rosenflor des Geheimnisses, herausgeg. v. Hammer:

سواد الوجه في الدارين درويش سواد اعظم آمد بي كم وبيش'

Daher sagt Sa'di im Bostân, ed. Graf S. 204, 4: بهشت تن آسانی آنگه خوری که بر دوزخ نیستی بگذری „ins Paradies der Ruhe gehst du ein, durchschrittst du erst des Nichtseins Höllenpeiner" ebendas. 231, 2: در نیستی کوفت تا هست شد'. Besonders beliebt ist der Vergleich mit dem Lichtfalter, der sich lautlos in die Flamme stürzt, um darin unterzugehn, so Ǵelal. Rûmi S. 200, 1 ff.:

دلا گر طالب یاری برو از خویش مردانه
فنای جسم وجان باید برای شمع وپروانه

u. s. w. und Z. D. M. G. XII, 531 vorl. und letzt. Z.:

لسانی آخر حسن وجوانی آن جوان با من
چنان سازد که شمع صبح با پروانه می سازد

„Ist, Lisani, Schönheit und Jugend zu Ende, so macht es jener Jüngling (Gott) mit mir, wie die Kerze im Morgenscheine mit dem Lichttalter", cfr. dazu die Anmerk. S. 532. Siehe auch über die einzelnen Stufengänge der Seele des Sufi durch Stein, Pflanze, Thier, Mensch, Engel und das endliche Aufgehn in آن یم jenes gewaltige Meer, ده قطره ات چو بحری گردد ده صد عمانست Gelal. Rûmi S. 32 und 34 und Rückerts Nachbildung in seinem Gedicht: „Gelaleddin spricht." Daher ist dann فَانِی im Gegensatz zu بَاقِی einer, der diese Stufe der mystischen Selbstentäusserung erreicht und ganz in Gott absorbirt ist, cfr. Pendn. S. 183. Hier scheint nun فنا wohl mehr in dem ersteren Sinne gebraucht zu sein, nicht in dem höchsten sufischen, wegen des folgenden عِبَادَت, das oft die geringschätzige Nebenbedeutung hat: trockene Werkheiligkeit, weshalb dann عَابِد häufig soviel als عابد خشك ein trockener Gottesknecht, مُتَقَلِّد, ein blinder Nachbeter (Z. D. M. G. XIII, 36) ist, der über die gewissenhafte Verrichtung der Gebote und Ritualpflichten nicht hinauskommt, so Gul. ed. Johns. 47, 4 — 14 u. 15; عَابِدَان oft als Werkheilige den عَارِفَان den höheren Gnostikern entgegengesetzt, wie sich die Sufis gern zu nennen pflegen, cfr. Gelal. Rûmi 26, 3—36 penul. und häufig. So heisst es z. B. Pendn. 89, 1:

گرچه خادم عاصی ومفسد بود بهتر از صد عابد ممسك بود

„wenn ein Gottesdiener (im höheren Sinne) auch voller Frevel und Vergehung ist, so ist er doch noch besser als 100 habgierige, geizige Werkheilige." Z. D. M. G. XV, 778 unten:

زاهد بره کعبه روان کاین ره دینست خوش میرود ره مقصود نه اینست

„der streng Tugendhafte geht auf dem Weg zur Ka'ba, dem Wege der Religion — er geht ganz recht, aber der Weg zum wahren rechten Ziel (in höherem Sinne) ist dies nicht", cfr. auch

ib. XVI, 272. Zur عبادة vergl. übrigens noch ib. XX, 41 No. 57 Daher تَعَبَّدَ theils in gutem Sinne: alle Mühe auf die göttliche Verehrung verwenden, ein strenger Befolger aller Religionsvorschriften sein, so مُتَعَبِّد gebraucht Baiḍ II, 341, 5 v. u., theils aber auch in schlimmer Bedeutung: fleissig in der Gottesverehrung zu sein sich bestreben, affectiren, gleich am nicht aus innerem Bedürfnisse, so Gul. 50, 3 v. u. So wäre denn hier die عِبَادَت ganz richtig dem اِخْلَاص, der lauteren, aufrichtigen, aus innerstem Herzen kommenden Anbetung und Verehrung Gottes entgegengesetzt, die man erringt, wenn man den أَخِلَّا folgt, den speciellen Gottesfreunden. So ist اِخْلَاص auch z. B. Z. D. M. G. IV, 56, 3 und 2 v. u.: جَوهر اخلاص u. نقد اِخْلَاص gebraucht. Denn zuerst muss man, wie auch 'Omar b. Suleim. ed. Krehl. S. 26 und 27 lehrt, ein rechter عَابِد sein, muss vollkommen die شَرِيعَة, das wörtliche Gesetz erfüllen, das zugleich den Anfangspunkt des طَرِيق, des göttlichen Weges bezeichnet cfr. zum sufischen طَرِيق Z. D. M. G. XX, 41 No. 52 und zu شَرِيعَت und طَرِيقَت Trumpp. über Sufism. ib. XVI, 241 ff. In ähnlicher Weise wird dann مُخْلِص dem مُسْلِم entgegengesetzt, dem äusserlich mit dem Munde den Islam Bekennenden, z. B. Baiḍ II, 341, 6 v. u. —

Nukte: O Derwisch, das Alif im Worte اسلام Glaube ist (als Anfangsbuchst. des Wortes أَحَد) ein Hinweis auf das Wesen (oder die Person) der in ihrer Art einigen und einzigen göttlichen Majestät (احدی) und das Sin ist (als Anfang des Wortes سِيَادَت) ein Ausdruck für die dauernde Herrschaft (سرمدی ابدی وآخری اولمیه دیولر S. Randgl.) des muhammedanischen Fürstenhofes (سُدَّه عَتَبَه یعنی اشیك معناسنه در also eigentl. seuil, Schwelle, dann cour, Hof, fürstl. Hof überh. S. Randgl.): und das Lām, welches seiner sprachlichen und syntactischen Bedeutung nach

(لام, wodurch zugleich angedeutet wird, dass ل das روی Gesicht, d. h. den ersten Buchst. von لغت bildet, S.:

(ولام لغت لفظنك يوزندن ديمك ايله اشارت ايدر. بو آنك حرف اوّلى در‘ „soviel als جامع, d. h. verschiedene Dinge und Bedeutungen zusammenfassend und in sich schliessend ist (insofern es einerseits als part. von لَمّ, لامّ gefasst soviel als جامع bedeutet, andrerseits als Bezeichnung des Buchstabens ل die verschiedenen Partikeln ل ولِ etc. ausdrückt, deren mannichfache Anwendungen S. in folgender Randglosse auseinandersetzt: لام ده متحرك اولا لام امر ولام تأكيد ولام اضافت در لام امر غايب ايچوندر حاضر ايچون دخى اولور ولام تأكيد بش در لام ابتدا وان خبرنه داخل اولان لام در ولو ولولا جوابنده اولان لام در وفعل مستقبل داخل اولان لام در ولام جواب قَسَم در ولام اضافت سكز در لام مِلك در ولام اختصاص در ولام استغاثه در ولام تَعَجُّب در ولام عِلّت در ولام عاقبت در ولام تأريخ در ولام جحود در ولام ده سادن اولا ادى در برى لام تعريف در برى لام امر در حرف عطف داخل اولميجق وليضرب كبى‘

und eine andere Randgl. sagt noch: ياخود لام والتمام اولشمق ويتشمك معناسنه در‘ bildet einen Hinweis auf den Engel Gabriel, der der Ueberbringer (رساننده = رشدرجى, S.) der (viele erhabene Gedanken) in sich vereinigenden Worte (des Korans, جوامع دلم nach S. als جمع دلمهٔ جامعه zu fassen) aus dem Offenbarungsstrome Gottes an das Mim des heilsgesegneten Mundes des Auserwählten Gottes (d. h. Muhammed's) ist (wobei noch zu bemerken, dass wie bei م دلم den letzten Buchst., so bei م مبارك مصطفوى den دهان Mund, d. h. den ersten Buchstaben bildet). Und das Alif und das letzte Mim geben (gleichsam schon von selbst) einen Fingerzeig für die Bedeutung aller beider (هر ادى معنايى مشعر در S.; indem nach dem Obigen ا auf احد, م auf مصطفوى hinweist): damit du endlich ein wahrhaft Gläubiger (مسلمان) seiest, wisse noch das Mim, das auch die Nacheiferung seiner Herrlichkeit des Muhammed (متابعت) bezeichnet, als die Krone auf dem Scheitel (تَپَه = فرق S.) einer der des (Persers) Schmán

gleichenden Erhabenheit und Trefflichkeit (سراقرازلى durch türk. سراقرازلو wiedergegeb. S.: insofern man nämlich, wenn man das den ersten Buchstaben des Wortes مسلمان bildende م gleichsam als Krone auf den Scheitel des Wortes سلمان, d. h. vor dasselbe setzt, das Wort مسلمان erhält). —

Der Name des Propheten im Himmel ist أَحْمَد (Sure 61, 1), auf Erden مُحَمَّد, in der Hölle مَحْمُود.

فَاضَ, يَفِيضُ heisst sich ergiessen, überfliessen, daher Inf. فَيْض zunächst Erguss, z. B. فيض سَحَاب der Wolkenerguss, Z. D. M. G. V, 317, 8, und dann besonders mit Bezug auf Gott: die Ausströmung des heiligen Geistes, Emanation Gottes, hier von dem Ausfluss der Offenbarung gebraucht. Dann wird es aber auch als Bezeichnung für den Tigris angewandt, weil dieser aufgestaut durch die Wasser, die aus dem Meere in ihn hineinströmen, über seine Ufer tritt. IV. أَفَاضَ zufliessen lassen, so z. B. Glücksgüter, von Gott gesagt 'Alis 100 Spr. 15, 3 — 35, 6 v. u. —

Ueber die verschiedene Schreibart des Namens Gabriel cfr. Nöldecke, Geschichte des Korans S. 15 u. 16 Anmerk., ebenfalls S. 16 über وَحْى Offenbarung. Ueber den Perser Selmân siehe Wahl, Koran S. 221 — 397 — 527. —

Rubâ'i. Da die Herrschaft beider Welten (كَوْن = وارلق S.) der Religion des Gottgesandten gehört (ر hier als لِ, d. h. als Zeichen des Dativs zu fassen, فلانك در = راست فلان S.), so sind auch die Angelegenheiten Aller (كار عمد = دودلينك اشى S.) erst durch die Religion des Gottgesandten zum rechten Erfolge gekommen (راست شدى = دوغرو اولمق réussir S.). Klar zu Tage getreten ist das Antlitz der Wahrheit (روى d. h. wörtlich: der erste Buchstabe von راستى, also ر) aus seinem Fuss (d. h. durch sein Auftreten), daher bildet auch den Fuss (قَدَم, d. h. den letzten Buchstaben) im Namen des Gottesgesandten (d. h. des Wortes مُحَمَّد) der Buchstabe م.

Nukte. Der Häretiker strebt mit dem Schreibrohr (قلم = قلم S.) des Götzendienstes einen Vernichtungsstrich durch die von

der einigen und einzigen göttlichen Majestät herrührende Schrift (أحد منسوب أولاين دلام S.) zu ziehen; betrachte wohl, wie das Wort إلحاد Häresie aus einer Negationspartikel, nämlich لا besteht, die durch das Wort أحد (أَحَد einer und einziger, Gott, oder إحْد göttl. Einheit) gezogen ist; so entsteht also, wenn لا in أحد eingefügt wird, d. h. die göttliche Einheit aufgehoben wird, der إلحاد die Ketzerei. — Und der Philosoph (فَلْسفى, von S. einfach durch حَكِيم erklärt) müht sich ab (دوشيدين = دوشمك S.), mit seinem winzigen Verstande einen Riss (رَخْنَه = يدك guedik S.) hineinzubringen in die Satzungen der muhammedanischen Religion, die das Schwert Gottes ist; sich, wie das Wort فَلْسفَه Philosophie aus فى besteht (näml. als Inf. des arab. فَلَ gedacht, soviel als رَخْنَه ترديرن oder türk. كدك اتمك S.), das gleichsam auf das Wort سفه (سَفِه Thor oder سَفَه Thorheit) gelegt, d. h. diesem als ewige Beschäftigung auferlegt ist. — (S. setzt noch hinzu: so müht sich der Philosoph in Folge seiner سفه, seines geringen Verstandes, ab, in die Satzungen der muh. Religion, die das Schwert Gottes ist, einen Riss hineinzubringen, gleich als ob sein Schwert (das im Gegensatze zu Gottes Schwert der winzige Verstand ist) Risse machen könnte.) —

لَحْدٌ ist die Seitenkammer eines Grabes, und davon denom. ist أَلْحَدَ eigentl. auf die Seite gehen, declinare, abbeugen, daher مُلْحِدٌ, plur. مَلَاحِدَة Irrgläubiger, Häretiker, Ketzer, les impies, bes. von den Isma'iliten oder Assassinen gebr. Sacy Chr. ar. I, ٢٦, ٩ cfr. Herbelot unter Molhedoun, und إِلْحَاد Häresie, Ketzerei, so Baiḍ II 398, 7 — Gul. ed. Johns. 46, 6.

Zwischen أَحَدٌ (von dem hier noch eine Nisbe أَحَدِىّ gebraucht ist, eins, einzig und unvergleichlich) und وَاحِدٌ, von Gott gesagt, herrscht in kirchlicher Beziehung ein bestimmter Bedeutungs-

unterschied أَحَدٌ ist der noch unentwickelte, noch nicht aus sich herausgegangne Gott, der oft mit einer noch nicht erschlossenen Rosenknospe verglichen wird, also innerlich einheitlich, im Verhältniss zu sich selbst; وَاحِدٌ dagegen ist er im Verhältniss zur Welt, wo er sich entwickelt, die Eigenschaften sich von ihm abgelöst haben und in die Erscheinung getreten sind, wo er also der Welt gegenüber steht, aber trotzdem gegenüber dieser Vielheit doch eins bleibt; 'Omar b. Suleim. 27, 8. In letzterem Falle kommt ihm die بُوَيَّة, die relative Göttlichkeit, als Herr der Geschöpfe, in ersterem die أُلُوهِيَّة die absolute Göttlichkeit zu, cfr. darüber 'Omar b. Suleim 29, 3 Z. D. M. G. XX, 26 No. 9 und Fleischer, Catalog der Leipz. Handschr. S. 400 und 401. Aehnlich ist ja auch schon der Unterschied der beiden Worte in der gewöhnlichen Sprache, wo أَحَدٌ einer, وَاحِدٌ ein einziger im Gegensatz zu Mehreren ist. —

Statt فَلْسَفِي ist die gewöhnliche Form für Philosoph فَيْلَسُوفٌ, wovon auch ein plur. fract. in der Form فَلَاسِفَة gebildet wird, da alle fremden Eigennamen im plur. fract. die Femininendung annehmen, z. B. فِرْعَوْن, Pharao, plur. فَرَاعِنَة cfr. Caspari S. 144. Wo es aber auf genauere Unterscheidung ankommt, gebraucht man فَيْلَسُوفٌ speziell von den aristotelischen Philosophen als Gegensatz zu den altorientalischen Philosophen, die man حَكِيم, plur. حُكَمَاء nennt, so häufig Kazwîni im 1. Band, wie auch die altorientalische Philosophie gewöhnlich mit dem Namen حِكْمَة bezeichnet wird. So heisst es im Bostân ed. Graf S. 298, 5:

همه فیلسوفان یونان وروم ندانند کرد انگبین از رقوم

„alle Philosophen der Griechen und Römer könnten doch nicht Honig herausbringen aus dem Höllenbaum.“ —

رَخْنَة ist eigentl. Riss, Spalt, wie hier, wird dann aber auch bildlich, sowohl auf üble Behandlung, als auch auf den schlimmen Zustand, in den man durch solche gelangt, übertragen = فَسَاد

Schlechtigkeit und auch übler Zustand, schlimme Umstände. Daher sagt man: رَخْنَه در كار او افتاد = arab. وقع خَلَلٌ فى أَمْرِه es ist ein Riss in seine Sache hineingekommen, d. h. seine Sache ist in schlimme Umstände gerathen, so auch Spiegel, Chr. 77, 6 und 7 v. u. —

Ḳiṭ'a. Der Häretiker hat in Folge der Trunkenheit in den 40 Fastentagen Wein (مُل = شراب S.) vor sich hingestellt, (او كه كتورمك = درپيش آوردن S.) und sieht nicht, wie hinter ihm die Gewalt der göttlichen Gesetzesbestimmung lauert (insofern im Worte ملحد vorn مل und hinten حد steht). Der Philosoph hat nur eine Obole Verstand (فلسى از عقل = برمنقوى عقلدن) und nach einer Randglosse durch: برمنقوى وار عقلدن ديمكدن مراد عقلى آز در ديمكدر، übers. S.) und weiter nichts auf dem Rand seines (Gold-) Gefässes liegen (wörtl.: das Wort فلسفى besteht aus فلس, welches gleichsam aufliegt auf dem حرف ظرف d. h. der Präposition فى) und mit dieser lockt er die Leute aus dem reichen Schatze des muhammedanischen Gesetzes heraus. (Ich habe hier وبس und damit basta !, genug, gelesen, während S. وبس zu lesen scheint, da er übersetzt: فلسفى ذك برمنقوى وار در عقلدن وآندن صكره حرف ظرف اوزره, was mir aber für die Doppelbedeutung des حرف ظرف nicht zu passen scheint. Er setzt in seiner Erklärung noch hinzu: عقلدن برمنقوى اولوب خلقى دنجدن محروم اتمك استر اويله فلسفى ذك قولنى قبول بر مفلس شخصى متبوع ايدنوب دمسى قراولن محروم اولمقدر، „obwohl er nur eine Obole Verstand besitzt, wünscht er doch die Leute ihres reichen Schatzes verlustig zu machen: so macht der, der einem Philosophen Sklave ist, bereitwillig gleichsam einen Bankerottirer zu seinem Herrn und verliert dadurch seinen reichen Schatz." In seiner ترجمه umschreibt S. den ganzen Gedanken so: ملحد ده مل كتورمش اوله مست چهل اولوب بلمز ده حد شرعدر آخر وقفا هم فلسفى ده فلسى وار اول حرف ظرفده استر ده خلقه قوميه بر دمسى مصطفى). —

Nukte. Dem Parsen hat die Eigenthümlichkeit seines festen Glaubens an den Dualismus (ثنويت einfach von S. durch صنم پرستی Götzendienst erklärt) so sehr auch äusserlich seine Spur aufgedrückt, dass die Zweizahlkeit (ثنويت = ثنى لك) schon in den Graden (des Zahlenwerthes) der einzelnen Buchstaben seines Namens zu Tage tritt (da ز = 7, ر = 200, ث = 500 ist und ausserdem beim Schreiben der 2. Ziffer ۲, zwei Züge mit der Feder nöthig sind, um auch die Zehner zu bezeichnen, bei der dritten ۲۰۰ aber neben der 2 noch 2 Nullen, die Zehner und Hunderter stehn.) —

عقد geht aus von der Wurzel عق, verwandt mit عج u. عك, die den Grundbegriff des Hängenbleibens an einer Sache, Nichtweiterkommens mit dem Nebenbegriffe des Zurückhaltens haben. So ist عَجَزَ gleichsam: zurückgehalten sein, mit عَنْ weg von عاجز عَنْ oder mit از im Pers., nicht vermögend zu, Gul. 14, 10, أَعْجَزَ mit Accus. der Person: Jemandem entgehn, ihn ausser Stand setzen, von einer Sache, die Jemand nicht vollbringen kann, so Div. d. Imrulq. ed Slane praef. 4, 6 v. u., auch entkommen, entrinnen, ib. 7, 5, und das im Koran häufig vorkommende إِعْجَاز das ausser Stand setzen, d. h. die Unübertreffliehkeit, Vollkommenheit des Koran, z. B. Baid II, 206, 2 cfr. Nöldeke Geschichte des K. S. 42 u. 43., auch Wunderthat selbst, so دعوى إِعْجَاز der Anspruch auf Wunderthaten Z. D. M. G. IV, 58, letzt. Z. مُعْجِزَات die Beglaubigungswunder der Propheten, die Gott durch ihre Hand übt zum Beweis ihrer Sendung, entgegengesetzt den كَرَامَات den göttlichen Auszeichnungswundern, d. h. den ungewöhnlichen, wunderbaren Thaten der Heiligen, durch die Gott ihre Heiligkeit manifestirt, auch aussergewöhnliche Tugenden und Gaben, durch die er sie ehrt, und den اِسْتِدْرَاجَات den aussergewöhnlichen Gunstbezeugungen, die Gott bisweilen den zur Unseligkeit Bestimmten bewilligt, um sie im Bösen zu verhärten und stufenweise ins Verderben zu leiten, cfr. dazu Pendn. ed

Sacy S. 157. S. LXIV, Baiḍ zu Sure 86, 16 — Z. D. M. G. XX, 34 No. 36 — 42 No. 58 — 44 No. 64. — Aehnlich ist عَكَفَ eigentl. retenir, être retenu, accrocher, daher z. B. vom Vogel gesagt mit على einen Leichnam angehn, so Div. d. Imrulq. praef. 4, 8 und dann besonders: längere Zeit in Folge eines Gelübdes im Heiligthum bleiben, daher عَاكِفَانِ تَعْبُدُ Gul. 4, 4 die stets in der Ka'ba Weilenden VIII. اعْتَكَفَ ein solches Gelübde machen, cfr. dazu Sacy Chr. arab. I S. 316. In عَقَدَ geht nun der Grundbegriff in den des Bindens, Verknüpfens, Knotenmachens über, daher عَقَدَ التاج على راسه hist. anteisl. 61, 4 v. u. عَقَدَ له على غيره sc. اللواء ihn zum princeps über andere machen, ib. 142, letzt. Z. عقد له التملك على ib. 192, 8 cfr. dazu den Index, S. 257, عَقَدَ الرجاء eigentl. die Hoffnung festbinden an = pers. اميد بستن در seine Hoffnung setzen auf 'Alis 100 Spr. 39, 6 — 37, letzt. Z. 45, 6 u. 3 u. 2 v. u., عَقَدَ عَلَى Jemanden etwas anlegen, wie in den ob. Beispielen, z. B. الحَوْزَات Kleinodien 'Alis 100 Spr. 15, 7, dann auch intransitiv: Consistenz gewinnen, cfr. 'Alis 100 Spr. S. 95., Frucht ansetzen, wie die VII. pers. بَسْتَن so 'Alis 100 Spr. 45, 5 v. u., daher nun عُقْدَة Knoten = pers. گِرِه, besonders Zauberknoten, so Sure 113, 4, auch übertragen, so Mirch. Seldsch. 45, 3: عقده وحشت از ضمایر کشود, auch ist عُقْدَة das beduinische Symbol des Verhältnisses zwischen Hausherrn und Clienten und عَقِيد Schutzgenosse, Bundesgenosse, Z. D. M. G. XVI, 347 cfr. zu anderen Bedeutungen dieses عقد Sacy Chr. arab. I, S. 280; عَقْد Verknüpfung, daher besonders Verlobung, عقد بستن im Pers. verloben, so Mirch. Seldschuckeng. 45, 6 v. u. — 119, 7 auch concret: etwas Verknüpftes, z. B. Z. D. M. G. II, 28, 2 v. u.: عقد لؤلؤ Perlenstrang. Auch wird عَقَدَ dann gebraucht vom „festbauen" von Steinbauten und besonders von Gewölben, so Mehren arab. Rhet. 115, 1, daher: wölben selbst, wofür man häufig im Koran schlechtweg بَنَى gebraucht, entsprechend dem pers. بَسْتَن. Dann ist es ferner wie نَظَمَ von poetischer Composition

in Anwendung, im Gegensatz zu نَثْر von prosaischer Composition (أَصْحَاب نظم وارباب نثر 'Alis 100 Spr. 3, 10 und 11 die Freunde der gebundenen und ungebundenen Rede, نظم مديح Z. D. M. G. IX, 135, Ged. XIII, 77: das Lob in Verse reihen), besonders in dem Sinne: ungebundener Rede, entlehnten Aussprüchen des Korans und des Propheten die Form der gebundenen geben, so dass dann عَقْد der Gegensatz zu اِقْتِبَاس der wörtlichen Entlehnung, so Mehren S. 140 u. تَضْمِين der Einflechtung der Worte eines Dichters Mehren S. 138 No. 41, Z. D. M. G. XIV, 705 No. 28 bildet. Endlich wird es auch in logischer Beziehung angewandt, weshalb عَقْد oft die logische Verknüpfung von Subject und Prädikat bezeichnet, so Mufaṣṣal 12, letzt. Z. Daher heisst nun V. تَعَقَّدَ z. B. Knoten bilden, so Z. D. M. G. XVIII, 791, u. VII. اِنْعَقَدَ ansetzen, von Früchten, sich bilden von Eiern im Bauch der Vögel u. s. w. Ḳazwîni I, 20, 14 — 42, 4 v. u. und häufig in VIII. اِعْتَقَدَ in doppelter Weise reflexiv 1) sich selbst (se) fest binden, fest knüpfen, daher fest, hart sein 2) für sich (sibi), in seinem Geiste etwas fest binden, daher a) sowohl fest glauben mit dem Accus., اِعْتِقَاد feste, religiöse Ueberzeugung, عَقِيدَة Glaubensdogma (die Bedeutung des „Festen" zeigt sich auch in dem tartar = türk. Compos. عقيدت دوندلى festen, treuen Herzens, so Z. D. M. G. XIX, 299.), مُعْتَقِد بُودَن im Pers. fest glauben, so Spiegel Chr. 34, 6 v. u. — als auch überhaupt: eine Meinung von Jemandem in sich fest knüpfen, besonders in gutem Sinne, اِعْتِقَاد gute Meinung von Personen u. Dingen = حُسْن ظَنّ, das Gul. ed. Johns 55, 13 vom türk. Commentator Sûdi durch dieses اِعْتِقَاد erklärt wird. b) sich fest etwas vornehmen, fest im Sinne haben, daher اِعْتِقَاد auch: fester Wille, so Spiegel Chr. 28, letzt. Z. — Die eigentliche Grundbedeutung der Wurzel zeigt sich auch z. B. noch in عَلَق und عَوَق aufhalten, abhalten, besonders

im gemeinen Leben: sich wo aufhalten. لا تعوّقنى halten Sie mich nicht auf! عوائق Hindernisse, Baiḍ. II, 208, 4 v. u. —

Vers. Unbekümmert um die Rechtleitung (oder nach dem Leipz. Codex besser: um die Einheit oder das Einheitsbekenntniss) des wahren Gottes ist der Parse (مجوسى als مفرد) geworden: da du aber einen Gott hast, o Herz, so suche doch nicht dreissig (مجوسى als مرتّب).

Die Nukte dieses Verses liegt in dem Spiel mit مجوسى und مجوسى, welche Redefigur die Araber تجنيس, zuweilen auch جناس nennen. Beide sind abgeleitet von جنس *γένος*, von dem zunächst eine III. und VI. Form gebildet werden, daher مجانس homogen, جنس Homogenität, soviel als مجانسة über dessen anderweitige Bedeutungen, und seine besondere Unterscheidung von ähnlichen Worten wie مماثلة, مشاكلة, مشابهة, مساواة, مطابقة, مناسبة, موازنة zu vergleichen ist Ta'rifât unter dem Worte اتّحاد und Sacy dazu in Notices et Extr. X. unter demselben Worte; متجانسان unter sich homogen, von zweien gesagt. Aus diesen hat sich dann die II. جنّس, homogen machen, gebildet, daher مجنّسان zwei homogen gemachte und تجنيس Homogenmachung. Dieser تجنيس hier nun ist ein تجنيس تام, insofern beide Worte in Bezug auf Zahl und Reihenfolge der Consonanten und der Vokale vollkommen übereinstimmen, oder noch spezieller ein تجنيس مركّب indem der eine Theil zusammengesetzt ist, und beide durch die verschiedene Silbenabtheilung verschiedenen Sinn geben. Andere Beispiele für die vollkommene Homogenität sind z. B. Gul. ed. Johns. 53, 6:

شسخت میدان ارادت بیار تا بزند مرد سخن گوی گوی

„bring ein weites Feld für die Lernbegierde, damit auf ihm der beredte Mann den Ball der Rede werfe.“ ib. 58, 15 u. 16:

اندرون از طعام خالی دار تا در آن نور معرفت بینی

تهی از حکمتی بعلّت آن که پُری از طعام تا بینی

„halte dein Inneres von Speise leer, damit du in ihm das Licht der Erkenntniss schaust: du bist deshalb leer von Weisheit, weil du voll bist von Speise bis zur Nase.“ Beispiele für die zusammengesetzte sind z. B. die bei sufischen Dichtern häufig vorkommende Paronomasie zwischen پروانه dem Lichtfalter und پروا نه sc. دارد Sorge hat er nicht, weil er unbekümmert sich in die Flamme stürzt und lautlos darin untergeht, ferner in Gul. ed. Johns. 25, 4 v. u.: مرغ جائی پرد که چینه بود

نه بجائی رود که چی نه بود

„der Vogel fliegt an einen Ort, wo Lese ist, aber nicht an einen Ort, wo nichts ist.“ Ausser dieser vollkommenen Paronomasie kommen nun häufig auch Paronomasien unvollkommener Art vor, z. B. تجنيس الاشتقاق, auch schlechtweg الاشتقاق genannt, die etymologische Paronomasie, z. B. Gul. 53, 12: حرم در پیش وحرامی در پس vor uns ist das Heiligthum der Ka'ba und hinter uns der Räuber: auch تجنيس الخطّ oder تجنيس المصحّف die auf der Schrift beruhende Paronomasie, wo für das Auge bei Abwesenheit der diakritischen Punkte vollkommene Paronomasie ist, so Gul. 24, 4: ای زبردست زبردست آزار „o Gewalthaber, der die Unterthanen unterdrückt: Pendn. 28, 6 u. 7:

از خدا نبود روا جستن غنا

خست مؤمن را غنا رنج وعنا

„nicht geziemt es sich, von Gott Reichthümer zu erbitten, denn diese erzeugen dem wahrhaft Gläubigen nur Kummer und Belästigungen“, und in gleicher Weise spielt auch unser Dichter im 2. Capitel mit denselben beiden Worten:

وان غنا کز عنایتش نبود خال روی غنا عنا بیند،

Dieser Paronomasie entgegengesetzt ist التجنيس المُحَرَّف, die auf Veränderung der Vokalisation beruht, wie 'Alis 100 Spr. 65 No. 5: اداء الدَّيْن من الدِّين „Seine Schulden bezahlen ist Schuldigkeit (oder Religionspflicht)", ähnliche Beispiele Spiegel Chr. 61, 5 زمين وزَمان Erde und Zeit, d. h. das Universum, Weltall überhaupt, ebenso Gelal. Rûmi 36, 4: در زمين وزَمان überall, auch das häufig vorkommende مَارْ ومُور Schlange und Ameise, d. h. alles Gewürm, Spiegel Chr. 65, 4: بموری زماری بر آری هلاك „durch eine (schwache) Ameise führst du das Verderben einer (gewaltigen) Schlange herbei." (Aehnliche solche Zusammenstellungen übrigens zum Ausdruck des „all", „überall", „immer" u. s. w. giebt es viele, z. B. سز وبَمَاه beständig, روز وشب immer, 'Alis 100 Spr. 51, 2 v. u. — 23, 4 v. u. المحركات والسكنات die Thätigkeiten und Unthätigkeiten, d. h. das gesammte Leben, ib. 122 cfr. Index). Ueber die anderen Arten der Paronomasie und die ganze Darstellung dieser Redefigur cfr. Mehren, arab. Rhetor. S: 154 ff. —

Erzählung: Es gab einen Gouverneur (والى مطلقا حاكم وسوباشى معنسنه كلور، S.) der über die unter muhammedanischer Schutzherrschaft stehenden Juden und Christen (اهل ذِمّت) den Mund zu (eigentl. mit) harten Worten (غلظت اتمك = تشديد S.) und Scheltreden öffnete, gleichwie man das einem geöffneten Munde zu vergleichende م im Worte ذِمّت mit dem تشديد (d. h. hier der Verdoppelung) ausspricht, und der die Leute der (heil.) Schrift (اهل كتاب, wieder die Juden und Christen) quälte (رنج وبوتلمك = تب S. übersetzt: واهل كتابه كتب حرفلرنى كبى كاف خطاب كاتبى شكنجه سى التنده تاب وبور ايدى und commentirt: تاب بر نجه معنايه كلور بوى رنج وبوتلمك در كتاب لفظنده كاف التنده تاب اولدوغى كبى اول والى اهل كتابه كاف خطاب وعتاب كاتبنك رنج وعذابن (وبور ايدى، unter der Folter dessen, der das Kâf der Anrede und Zurechtweisung niederschreibt, gleichwie im Worte كتاب die Buchstaben unter der Tortur des (den Anfang bildenden)

Kâf zusammengepresst sind, d. h. das Wort تاب bilden (insofern aus ك und تاب eben تكاب besteht). Man sagte zu ihm: wozu ist es noch nöthig, von diesen Verfluchten, ملاعين, die in der gleichsam ihr innerstes Wesen, عين, ausmachenden tadelnswürdigen und schmähenden Weise ihr Auge (چشم ebenf. = عين) auf die Schritte der Grossen (ملاء ديو قومك اشراف و سداتده ديرلر S.) der Kirche des Islam gerichtet halten (insofern gleichsam im Worte ملاعين, das = چشم ist, den قدم Fuss, d. h. das letzte Ende von ملا bildet) den Tribut (جزيه = خراج S.) mit Lanzenschlägen einzutreiben? (hier ist in den Worten جزيه und جزيه ein تجنيس خط, eine auf der Schrift beruhende Paronomasie und eine صنعت تصحيف die Kunst der unbestimmt gelassenen Punktation eines Wortes angewandt S.). Er sagte: Es ist fest bestimmt, dass der Jude جهود, solange man ihm nicht die beiden Augen (d. h. das die Form zweier Augen darstellende ه) aus dem Kopfe herausgräbt (بر كندن = قازمق S.), keine Freigebigkeit beweist, جود, und der Christ, ترسا so lange er nicht die Schärfe des Schwertes (d. h. das oft mit einem Schwert verglichene ن) in seinem Nacken (قفا = *nuque* d. h. hinten am Ende seines Wortes صوكندة S.) sieht, nicht furchterfüllt (ترسان) wird. (S. erklärt das letztere sehr gesucht dadurch, dass تيغ auch die Bedeutung von شعله und روشن habe, und der حد d. h. der letzte Buchstabe dieses روشن, حرف آخرى, ن sei, das am Ende von ترسا angefügt, ترسان gäbe). —

زجر wird zunächst vom Anschreien eines Hundes gesagt, um ihn dadurch wegzutreiben, dann auch in Bezug auf Menschen: sie hart anfahren, hart anlassen, soviel als نهر Jemanden hart anlassen, das aus einem onomatopoet. Stamme hervorgewachsen und nahe verwandt z. B. mit نعم stark schreien, ist, wo, wie häufig, ع nur als Verstärkung des milderen mittelvokaligen ء angesehen werden kann. (Sure 93, 10 — Baid. II, 407, 3 v. u.). Die ursprüngliche Bedeutung von زجر tritt noch in زاجر

Augur, hervor, so genannt, weil er die Vögel anschreit, damit sie auffliegen; auch das Verb. زجر wird selbst so gebraucht Div. d. Imrulq. ed. Slane praef. S. 8. —

شکنجه ist ein Deminutivum, gebildet aus dem Stamme شکن des Verb. شکستن zerbrechen, wovon شکست Bruch, jede äussere und innere Fraction, daher Niedergeschlagenheit und Betrübniss ist, und شکسته niedergeschlagen, so Spiegel Chr. 77, 5 u. 10, auch bankerott, und bedeutet also eigentl. das kleine brechende Instrument, das ist nun übertragen: Tortur, Folter = arab. عذاب, und dem sonst gebräuchl. pers. Worte نورد, woher در نورد شکستن = کشیدن die Glieder zerbrechen oder = پیچش Tortur von پیچیدن drehen ist, Spiegel Chr. 93, 6. So ist es z. B. scherzhaft angewandt in Ǵâmis II. Div. ed. Wickerh. XII, 6 v. u.: مرغ در شکنجهٔ زلفت. Dann wird شکنجه aber auch, abgesehen von seiner strafrechtlichen Bedeutung, vermöge seiner Ableitung, vorzugsweise für die Presse des Buchdruckers gebraucht, mit der die einzelnen Blätter zusammengepresst werden. —

Ḳiṭ'a. Da dem Fremdling (دید = بیگانه, womit hier die Juden جهود gemeint sind) das die Form eines Auges darstellende ی (näml. in dem Worte بیگانه, d. h. das Auge selbst, als اضافت بیدید gefasst) gleichsam ein mit Pfeilen angefüllter Köcher ist (خدنگ قیر = اوق اوی, mit Bezug auf die drohend auf Jemand. gerichteten Augenwimpern کرپك türk. S.) so halte auch du die Pfeilspitze (دمژگان = پیکان S., bildlich gefasst) nicht vom Antlitz des Fremdlings zurück (d. h. schone auch du ihn nicht mit Blicken und Worten, کرو طوتمق = واژگون, wobei noch das unübersetzbare Wortspiel mit پیکان, بیگانه und dem ein Auge darstellenden ی, das sich zugleich im Namen des Juden جهود oder seinem خود مرادف wiederfindet und dem پیکان angefügt, eben

بیکانه liefert S.: بیکانه دن مراد جسود در که مرادفی جود در وقود لفظدای
دخی حد در بیکدن انك اوزرنه اونیجی بیکنه اولور، Der Christ
(نَصرانی = تَرسا S.) zieht einen Schild (سِپَر = arab. ترس = türk.
قَلقان S.) vors Antlitz aus Furcht (تورقمق = تَرس S.) vor dem
Schwert (d. h. dem Alif, das seiner Form nach oft mit einem
Schwert verglichen wird, und das, wenn vor dasselbe ein Schild,
d. h. das Wort ترس, als Wortspiel mit ترس Furcht, gestellt
wird, eben تَرسا giebt); der Jude zieht das Antlitz zusammen
(بُورتَرمَق = درهم کشیدن S.) aus Furcht (سَپَم pers.) vor dem Pfeil
(تیر = arab. سهم, mit dessen verschiedener Bedeutung in beiden
Sprachen hier gespielt ist und dessen Antlitz, d. h. erster Buch-
stabe س ist, nach dessen Abzug هم übrig bleibt; S.: تیردن مراد
سهم در انکدن بوز سین مکتوبیدر اول چیقدیجك هم اولور وباخود هم لفظنه
سین چیقدیجك سهم اولور، —.

Erzählung: Einer von den Anhängern des تَسلیم (d. h.
der Resignation, der sufischen willenlosen Ergebung in Gottes
Willen und Rathschluss, in einer Randgl. S. durch بذل رضا erkl.)
hatte einer Schaar trockener Muslimänner (اَسلام) gegenüber das
heilige Gewand (احرام gleichsam ironisch) des Streites angelegt,
und erkannte, dass gleichwie das Wort اسلام (in dem سَلام
gleichsam unter dem الف steht) auch seine Rettung سَلام,
unter dem die Form eines Alif darstellenden Schwerte (حسام =
قلیج S.) ruhe; durch göttliche Vorherbestimmung wurde er
gleichwie das ف im Worte کَفَرَه (die Ungläubigen, in dem ف
gleichsam zwischen den Buchst. ک, ر, ه, d. h. کره gefangen ist)
in dem Knoten, کُره ihrer Schlinge gefangen, und wie das den
Zahlenwerth von 100 habende ق im Worte قَید (Fessel, oder
Riemen) unter hundert Unbilden (سَختی mit dem مد = مصدریه
فتی نك, die ganze Stelle daselbst lautet: وقید فتی دیی بوز فتی نك

ایله ال دوتجی قایش اولندی S.) mit der Hand am Riemen (قایش = سَیر, ganz entsprech. arab. قَیْد) festgeknüpft (دستگیر سَیر شد eigentl. wurde handfassend die Schlinge, türk. erklärt durch سیره باغلندی und wörtl. übersetzt: ال دوتجی قایش اولدی, wozu eine Randglosse bemerkt: یعنی اول مسلمانك قایش الن دوتجی اولندی und zwar ist دستگیر gerade deshalb gewählt, um das Wortspiel zwischen دَسْت und یَدْ herauszubringen, welches letztere mit dem ق verbunden eben قَیْد Fessel liefert. S.: صنعت بودر که قاف حسابده یوز در وقید لفظنده قاف دن اشغه ید در اوله قید (لفظنده کی قاف دبی یوز ید دوتجی شدت ایله سیره یعنی قایشه باغلندی,

Einer (یکی) von jenen zweibeinigen Kerlen (دُوپایی, verächtlich für die vom Sufi als Ungläubige betrachteten Muselmänner, türk. ایکی ایاقلو S.) erhob (قالدرمق = اقراشتن S.) das Schwert, gleichwie das Alif im Worte اُسر (Gefangennahme = türk. اسیر قلمق S., in welchem das ا über der Silbe سر steht) über dem Haupte, سر, Jenes (um ihn zu tödten). Er aber hielt, gleichwie das (seiner Form nach mit Zähnen zu vergleichende) س im Worte اسلام, mitten unter den Schmerzen, آلام, die Zähne (دیش = دندان S.) zum Lächeln (اِبْتِسَام, wozu S. die gute Bemerkung macht: (اِبْتِسَام وتَبَسُّم صرتمق معناسنه در ده ککدن دوز در که تَبَسُّمده صَوْت اولمز, geöffnet. Einer von den ihn mit Fragen bestürmenden Gesellen (سؤال ایدجی مصاحبلر دن = از سایلان عمده S.) liess den Hauch der Zunge (d. h. die Rede, دم زبان = دل نفس S.) in diesem Augenblicke (d. h. nach einer Randglosse S. قتل اتماسنده während er im Begriffe war, ihn zu tödten, türk. durch اول اقمقده übers.) wie ein Alif herausfahren (d. h. wie ein scharfes Schwert, eigentl. das الف, das in سیلان hineingefügt das obige سایلان giebt, S.: بری سوال ایدجی مصاحبلر دن الف دبی اول اقمقده دل نفس جکدی (وکولمکك سببن صوردی, und fragte ihn nach der Ursache des Lachens (خَنْدَه = کولمك S.). Da sagte er: weisst du nicht, dass das wahre Bekenntniss der Standhaftigkeit eines Gläubigen (مومن) das ist, dass er vor dem Schwerte der Vorherbestimmung

wie eine leuchtende Kerze شمع منير, heiter lächelnd dasteht (ebenso wie die Kerze خندان ist, d. h. hell und lieblich brennt, wenn mit einem scharfen Instrumente die oberste Spitze desselben abgeschnitten wird); und dieser Sinn liegt auch hell und klar, روشن, in dem Worte موسن ausgesprochen, denn dies bedeutet eine leuchtende Kerze, موم, die vor die Schärfe des Schwertes gestellt ist (d. h. vor das öfter schon mit einem Schwerte verglichene ن, mit dem zusammen es eben موسن giebt, oder nach S. in der schon früher angegebenen Weise, dass نيغ auch hier in der Bedeutung von روشن genommen und mit dem حدّ desselben sein letzter Buchst. ن gemeint ist; übrigens ist hier in اقتدار und نيار die Figur des سَجع d. h. der Reimprosa in Anwendung gebracht, S., wozu zu vergleichen ist Nöldecke, Gesch. des Korans S. 27, Anmerk.). —

تَسْلِيم Gottergebenheit (so z. B. 'Alis 100 Spr. 11, 11) ist nach den Ta'rifât: استقبال القضاء بالرضاء وقيل هو الثبوت عند نزول البلاء من غير تغيير في الظاهر والباطن, تَسْلِيم ist also das Entgegennehmen des von Ewigkeit her durch Gott bestimmten Verhängnisses mit Ergebenheit und Zufriedenheit. Andere sagen: es ist das standhafte Ausharren bei dem Ueberfallen von Missgeschick ohne irgend eine Alteration im Aeussern und Innern." Darauf spielt unser Schriftsteller auch selbst durch die Worte: تقدير, قضا und ثبات an; cfr. noch dazu Malcolm, histoire de la Perse IV, 108 ff. Der persische Ausdruck ist: سپردن خود را بخدا so Spiegel Chr. 68, 4 v. u. — Gul. ed. Johns. 34, 6. — Sonst hat سَلَّمَ die Bedeutung: unversehrt erhalten, bewahren, Heil gewähren, so von Gott gesagt in der Formel صلّى الله عليه وسلّم, dann, zunächst vom Disputiren: concedere, zugeben, daher مُسَلَّم das, was zugegeben werden muss, unbestritten, oder unbestreitbar, so Gul. 31, 16: خدايرا است مُسَلَّم بزرگى وانصاف Gott gehört unbestritten an die Erhabenheit und die Allgütigkeit, so auch Gul.

44, 6 v. u., auch gestattet, so Z. D. M. G. IX. 127 (Ged. XI. 25); dann auch allgemein: übergeben, anheimstellen = فَوَّضَ, so in der türk. Redeweise: جان تسليم ايلمك z. B. Dieter. Chr. 20, 1, 2 u. 3: seinen Geist aufgeben, Gott anheimstellen; und endlich hat سَلَّمَ noch die denominative Bedeutung: die Formel سَلَامٌ عَلَيْكَ aussprechen, also grüssen, wie z. B. auch وَدَّعَ heisst: die Formel أُسْتَوْدِعُكَ ich will dich hiermit bei Gott deponirt haben, sei Gott empfohlen, adieu! aussprechen, also soviel als verabschieden, so Sure 93, 3 — كَبَّرَ die Formel اَللّٰهُ أَكْبَرُ aussprechen, سَبَّحَ die Formel: سُبْحَانَ اللّٰهِ aussprechen, فَدَّى erklären, dass man bereit ist, sein Leben für Jem. hinzugeben, جُعِلْتُ فِدَاكَ. —

إِسْلَام wird in den Ta'rifât so erklärt: كُلُّ مَا يَكُونُ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ مِنْ غَيْرِ مُوَاطَأَةِ الْقَلْبِ فَهُوَ إِسْلَامٌ وَمَا وَاطَأَ فِيهِ الْقَلْبُ وَاللِّسَانُ فَهُوَ إِيمَانٌ أَقُولُ هٰذَا مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَأَمَّا مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ فَلَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا'

„Alles das, was blos äusserlich mit der Zunge bekräftigt wird, ohne dass das Herz, die innere Ueberzeugung damit übereinstimmt, das nennt man إِسْلَام, und alles, worin Herz und Zunge übereinstimmen, das nennt man إِيمَان. Das ist die Lehrweise des Śâfi'i, also der Śâfi'iten, dagegen die Schule des Abû Ḥanîfa macht zwischen beiden keinen Unterschied. —

سَلَامٌ ist entweder, wie hier, soviel als سَلَامَةٌ, salus, incolumitas (auch Unverminderthcit, Vollständigkeit des Gewichts, so viel wie عَدْلٌ und ähnliche Worte Z. D. M. G. XVIII, 762), oder es ist die Heilswünschung, der Gruss, cfr. Baiḍ zu Sure 97, 5, und zwar speziell nur muhammedanischer Gruss, im Gegensatz zu تَحِيَّةٌ Gruss im Allgemeinen. Daher die Grussformel سَلَامٌ عَلَيْكَ, die dem Sinne nach دُعَاءٌ ist, weshalb auch ein indeterminirter Mubtada voran stehen kann, cfr. Sure 51, 25. Mit letzterer Bedeutung hängt auch der Gebrauch der Redensart وَالسَّلَامُ zusammen: und weiter nichts, damit genug, basta!, ganz entsprechend den übrigen arabischen Ausdrücken, wie

فَحَسْبُ (wobei das u keine Casusendung, sondern reiner بِنَاء ist und nach der Ansicht der arab. Grammatik als Stellvertreter für einen fehlenden Genitiv steht, statt فَحَسْبِهِ Zamaḫšari Unmuḏag 12, 14), ferner فقط, فقط, لا غَيْرُ (wo das u ebenso wie bei بِمَاء فَحَسْبُ ist, daher man z. B. im Accus. auch sagt: رَأَيْتُهُ لا غَيْرَ ich habe ihn und keinen Anderen gesehn) لَيْسَ إلّا, u. لَيْسَ سِوَى, gleichsam für: غَيْرُ هذا oder لَيْسَ إلّا, nur, ausschliesslich, z. B. زَيْدٌ لَيْسَ إلّا جَاءَ nur Zeid ist gekommen (so das لَيْسَ إلّا als adverb. ohne Rectionskraft gebraucht Ḳazwini I, 202, 3 v. u.: لَيْسَ إلّا غَيْرُ) und das pers. وبس und damit basta! z. B. im Bostân:

تُوانَای مطلق خُدایست وبس

„der absolute, unumschränkte Machthaber ist Gott und damit basta! d. h. ist Gott allein, und weiter keiner", so auch Pendn. 83, und oben in unsrem Texte: فلسفی را فلسی از عقلست وبس بر حرف ظرف. In dieser Bedeutung kommt والسلام z. B. vor Pendn. 15, 4:

چو شکم را پاک داری از حرام مرد ایمان دار باشی والسلام

„wenn du den Bauch freihältst von verbotener Speise, bist du ein wahrhaft gläubiger Mann, und das mag genügen, damit basta!" so auch Pendn. 115, 5:

گر بیابی از سعادت این مقام صاحب تجرید باشی والسلام

„wenn du diese Stufe der Glückseligkeit erlangest, bist du ein wahrer Sufi, und damit genug!" — Ebenso Mirch. Seldschuckeng. 132, 5 — Sacy, chr. ar. I, 9, 5 v. u. u. s. w. —

دَمَنْد ist eine aus langen Riemen von Leder oder Hanf zusammengedrehte Schlinge, an deren Ende sich eine Bleikugel befindet, ähnlich den amerikanischen Lassos, und wird besonders im Kriege gebraucht, um die Feinde von den Pferden herab zu reissen, und dann in übertragenem Sinne, wie hier: so auch Spiegel Chr. 61, 8. — Das entsprechende Wort im Arab. ist وَفَقٌ, wovon eine IV. Form أَوْفَقَ gebildet wird: mit geworfener Schlinge fangen, cfr. Fleischer, Catal. der Leipz. H. S. 527 Anmerk. —

دستگیر ist gewöhnlich Unterstützer, Helfer, eigentl. der Handfasser, der hülfreiche Hand leistet, in welcher Bedeutung es dem arab. نَصَرَ مِنْ befreien von, entsprechend mit از construirt wird, z. B. يدعا دستگير; ein Helfer gegen das Unglück Spiegel Chr. 51, 12, und daher دَسْتگِيرِى Hülfe, Unterstützung, gleichsam entgegengesetzt dem دَسْتِرَس alles, wozu die Hand gelangt, daher Macht. Auf diese ursprüngl. Bedeutung geht auch S. in seiner Erklärung von دستگير سير zurück, nur dass der Sinn hier, wie noch deutlicher in der Leipz. Lesart دستگير واسير gleichsam passivisch wird, der, dessen Hand gefasst wird, der gefesselt und gefangen wird. —

بَسَمَ, تَبَسَّمَ und اِبْتَسَمَ gehn auf den Grundbegriff des sich freundlich Erweisens gegen Jemand. zurück, daher freundlich lächeln, بَسَمَ عَنْ weg von dem Munde lächeln, d. h. beim Lächeln den Mund öffnen, so Mo'all. des Ṭarafa v. 8 تَبْسِمُ عَنْ أَلْمَى lächelnd öffnet sie einen dunkellippigen Mund; während dagegen das synonym ضَحِكَ mit seiner Ableitung von der Wurzel ضح, hebr. צח hell sein, eigentl. bedeutet: den Mund so öffnen, dass die Zähne durchscheinen (beide Worte verbunden Mehren, Rhet. S. 64: تَبَسَّمَ ضَاحِكًا), und endlich قَهْقَهَ ganz onomatopoetisch ist und wirklich den Laut des Lachens selbst wiedergiebt. —

Kiṭ'a. Wenn das Herz des Vielgötterers, مُشْرِك, vor Freude auflacht (eigentl. von dem Kopf, d. h. dem ersten Buchstaben des Wortes شادى, näml. ش her, das zugleich das Herz, d. h. den mittleren Buchstaben des Wortes مشرك bildet, dessen drei erste Buchstaben zusammen noch مشم Freude, also das arab. Synonym des pers. شادى, türk. شادلق, liefern), so sieht er gleichwie das ش (in dem Worte مشرك, das von den Buchstaben م, ر u. ك, also dem Worte مرك umgeben ist) rings um dasselbe her (näml. um das Herz oder auch den Buchst. ش, در گردش =

اطراقندہ S.) das Zeichen des Wortes Tod, موت (S. übers. شادلق باشندن مشوركك كوكلى اكر خندان اولا شين كبى كسور حرف موكدن سر شاديدن مراد شين در كه مشرك لفظنك اطراقندہ نشان und erklärt: اطراقندہ موك حوفلرى در') Siehst du aber das Herz des Gläubigen, مومن, in Folge des Ertragens von Gewalt und Bedrückung (جور = جفا, oder auch: in Folge der Last der Gewalt und Bedrückung, je nachdem man حَمْل oder حِمْل liest, das erstere türk. تتورمك, das zweite türk. يوك entsprechend) auch zu einem Härchen (مُو, das = türk. ميل kel zugleich die Umdrehung, قلب, des Herzens, ك = arab. قلب, d. h. der beiden mittleren Buchstaben von مومن — وم ist) geworden, so erblickt er sich doch durch Gottes Huldgaben (نِعْمَت = مَنّ S.) von jeder Seite umgeben (insofern die beiden Ränder oder Seiten von مومن, م und ن, also من sind, die die beiden Buchst. و und م, d. h. مو einschliessen; wodurch, wie S. noch hinzugefügt, sein Herz wieder froh wird). —

Verbesserungen.

Seite		Zeile	
3	—	6	statt Baiḏ zu lesen „Baiḍ“
4	—	10, 14 u. 23	statt Baiḏ zu lesen „Baiḍ“
5	—	3	statt Baiḏ zu lesen „Baiḍ“
7	—	11	zu lesen „Ferîdeddîn“
9	—	2	besser: „auf den Zeigefinger“
10	—	6 u. 13	statt Baiḏ zu lesen „Baiḍ“
11	—	4 v. u.	zu lesen „نَظِير“
14	—	4 v. u.	statt Baiḏ zu lesen „Baiḍ“
15	—	8 v. u.	statt Baiḏ zu lesen „Baiḍ“
16	—	2	zu lesen „قَدِيد“
—	—	4 u. 20	statt Baiḏ zu lesen „Baiḍ“
21	—	4 v. u.	zu lesen „sufische“
22	—	6	einzuschieben hinter Chr. arab. „I“
28	—	4	zu lesen „I, 236“
29	—	10	zu lesen „كوندوز“
32	—	12 v. u.	zu lesen „بر هم زدن“
—	—	4 v. u.	zu lesen „جِيفَه“
—	—	3 v. u.	zu lesen „خوشيار“
33	—	14	hinter: „wie“ einzuschieben „es“
38	—	3 v. u.	zu lesen „Ka'ba“
40	—	14	statt جهود zu lesen „شهود“
44	—	9 v. u.	wohl zu lesen „فراوان دن“
45	—	11	zu lesen „عَقَد“
—	—	16	zu lesen „أَعْجَز“
—	—	22	zu lesen „إِعْجَاز“
46	—	7	zu lesen „Ka'ba“
47	—	16	hinter: häufig ein ; zu setzen.

Zweiter Abschnitt:

Ueber das Gebet und Aehnliches. (Eine Randgl. S. bemerkt dazu: (بو فصلده احوال صلات واكا مناسب اولان صلات بيان اولنمور)

Nukte. Der Fürst der Welt — möge Gott ihm gnädig sein und Heil gewähren! — hat das Gebet (صلات) mit einem Wasserstrome (جوى آب) verglichen, und der Ueberschwang dieser Bedeutung (gleichsam diese Sinnesfülle, فيض, deshalb gewählt, weil es zugleich auch überströmender Erguss von Wasser, كثرة ماء bedeutet) tritt in dem Worte نماز Gebet (= صلات) klar zu Tage; denn die beiden Enden desselben bilden das Wort نَزّ (auch نِزّ fliessendes Wasser), und der mittlere Theil davon ist das Wort ماء Wasser. —

صَلَات, im Arab. gewöhnl. صلوة geschrieben, aber nur so lange, als kein Suffix herantritt, ebenso wie auch حيوة statt حياة und زكوة statt زكاة, ist abgeleitet von صَلَّى, eigentl. das Kreuz صَلًا niederbeugen, daher beten, und zwar صَلَّى لِ beten für Jemand, so Gul. ed. Johns. S. 3, صَلَّى عَلَى dagegen: geneigt, gnädig sein, von Gott: sich gnädig über Jemand beugen = عَطَفَ عَلَى Sure 61, Schluss, — Baiḍ II, 332; part. مُصَلٍّ betend, aber auch auf die Grundbedeutung zurückgehend beim Wettrennen von dem Pferde gesagt, das am Kreuz des ersten ist, d. h. der Spitze am nächsten bleibt, so Mufaṣṣ. 2, 5 und 6: والى اَفْضَلِ السابقين والمُصَلّين أُوَجِّهُ اَفْضَلَ صَلَوَاتِ المُصَلّين, wo mit den beiden Bedeutungen gespielt ist: „und an den vorzüglichsten

der die Spitze haltenden und der Spitze am nächsten bleibenden (Propheten) richte ich das vorzüglichste der Gebete der Betenden, d. h. für ihn richte ich zu Gott die besten Fürbitten.“ — part. pass. مُصَلًّى Gebetsort Pendn. S. 112. Daher ist nun صلات jede Anrufung Gottes, auch Fürbitte für Muhammed bei Gott, und im Plural صلوات die 5 kanonischen Gebete, die man kurzweg auch المكتوبات die vorgeschriebenen nennt, nämlich صلاةُ الصُّبْح das Morgengebet, صلاةُ الظُّهْر das Mittagsgebet, صلاةُ العَصْر das Nachmittagsgebet, und صلاةُ المَغْرِب والعِشَاء die beiden Abendgebete, die man auch kurzweg العِشَاءان للتَّغْلِيب nennt, cfr. Z. D. M. G. VII, 180, Anmerk. 3, das eine gleich nach Sonnenuntergang, das andere zwei Stunden darauf bei Einbruch des tiefern Nachtdunkels, ib. IX, 359. Ausser diesen giebt es nun noch eine Menge anderer, zwar nicht nothwendig gebotener, aber doch höchst wünschenswerther Gebete, so ein صلاةُ الوِتْر, ein Gebet, das vereinzelt dasteht, und das in der dritten Nachtwache vor Anbruch der Morgenröthe, kurz vor dem Morgengebet, besonders in früherer Zeit verrichtet wurde, Z. D. M. G. IV, 19; ferner ein تَهَجُّد ein freiwilliges Nachtgebet, cfr. Baiḍ zu Sure 50, 39 und Muradgea d' Ohsson übers. v. Beck I, 286 und 332, auch geradezu dafür gebraucht: die Nacht wachend mit Andachtsübungen hinbringen, so Z. D. M. G. IV, 19 — Nöld. Gesch. d. Kor. S. 20, weshalb man unter مُتَهَجِّد einen wachsamen Nachtbeter versteht, so im Türk. Quar. Vez. ed. Belletête 3, 3. — Auch gehört dahin الاستسقاء das Gebet um Wasser bei Wassermangel, Z. D. M. G. IV, 19, das gewöhnl. bei أَحْجَار الزَّيْت bei Medina in der Nähe von زَوْرَاء abgehalten wurde, cfr. Sacy, Chr. ar. II, 89 — الكُسُوف das Gebet zur Zeit der Mond- und Sonnenfinsterniss, und andere mehr. Mit تَرْوِيحَة endlich bezeichnet man ein Gebet in den Ramaḍânsnächten, صلات التَّرَاوِيح das Gebet in den Nächten des Ramaḍân Z. D. M. G. IV, 10,

und zwar kommt der Name daher, weil die 5 oder 6 Gebete nicht hintereinander hergesagt werden, sondern den Betenden nach jedem Gebet vor dem folgenden eine Weile ausruhen lassen, Sacy Chr. I, 168. Daher bezeichnet قَرْوِيحَتَيْن zwei Zeitlängen eines solchen Gebetes, Mufass. 26, 3, cfr zu den verschiedenen Gebeten noch Fleischer, Catal. d. Leipz. Handsch. S. 408. Ganz analog in der Bedeutung diesem صَلّى und صلات ist das pers. دُرُود, das auch ebensowohl das sich gütig, gnädig beweisen von Gott, die Fürbitte der Engel, als die Lobpreisung und Segenswünschung der Menschen ستايش bezeichnet, cfr. Vullers, pers. Lex. unter diesem Worte und Bost. ed. Graf Einl. v. 86. Der gewöhnliche pers. Ausdruck für kanonisches Gebet ist نَمَز, das auch im Türk. in dieser (Chr. v. Diet. 18, 3) und in der speziellern: Leichengebet (ib. 20, 4 und 5) gebraucht wird. —

سَيِّدٌ der Ausgezeichnetste, Edelste, der Fürst, ist der stete Titel Muhammeds, da رَبّ nur Gott allein zukommt. Es ist übrigens ganz gleich mit سَائِدٌ, das wie soviele Participia mittelvokaliger Stämme den plur. fract. in der Form فَعَلَة bildet, سَادَة (wovon noch ein plur. plur. سَادَات abgeleitet wird), so z. B. قَائِد Führer, plur. قَادَة (statt قَوَدَة). Diese Pluralfractusform findet sich auch bei Participien anderer Verba, z. B. كَاتِبٌ Schreiber, plur. كَتَبَة, سَافِرٌ, plur. سَفَرَة, كَافِرٌ plur. كَفَرَة Ungläubiger (Sure 80, 42), بَارٌّ fromm, plur. بَرَرَة (Sure 80, 15), und überhaupt nicht blos, wie Caspari in seiner Grammatik S. 134 angiebt, von der Form فَاعِلٌ, sondern noch von einer Menge anderer Formen, z. B. der Form فَعَّال, so أَكَّار Bauer, plur. أَكَرَة, — von فُعَال, so شُجَاع tapfer, plur. شَجَعَة — von فَعِيل wie unser سَيِّد, plur. سَادَة, خَبِيث schlecht, plur. خَبَثَة, عَيِّل bedürftig, plur. عَيَلَة, خَيِّر gut, plur. خَيَرَة — auch von der Form فَعِل, so بَرّ fromm, plur.

بُرَّة — von فُعْل, so حِبّ plur. حِبَبَة Freund, und فَعَل, so رَازٌ, plur. رَازَة u. s. w. — Uebrigens gehen die verschiedenartigen Bedeutungen des betreffenden Stammwortes سَادَ auf eine Grundbedeutung zurück, und zwar auf die des Dicht-, Fest- und Gedrängtseins, wie sich das auch in dem Reduplicationsstamme سَدَّ: verrammeln, verstopfen, zeigt, so z. B. Mufaṣṣ. 4, 1; eigentl.: dicht, fest machen, daher سَدِيد fest, gerade ausgerichtet, wohl begründet und nicht anzutasten, vom Pferde سَدِيدُ الصِّلَاب, vom Pfeil سَدِيدُ الْعَيْر mit gerade ausgehender Spitze, cfr. Ahlw. Chal. el Ahm. S. 249; und daher سَدَّ selbst in dem Sinne von rectum und dann bene directum esse; سَدَّدَ rectum facere und bene dirigere, تَسْدِيد Rechtleitung u. s. w. Daher ist سَادَ einestheils: stark, mächtig sein, سَيِّد Fürst, سَيِّدَة, Herrin, سُودَدٌ Herrschaft, 'Alis 100 Spr. 15, 8, theils: dicht sein, mit Bezug auf Farbe, daher أَسْوَدُ schwarz, الْأَسْوَدُ و الْأَحْمَرُ die Schwarzen und die Rothen, d. h. die Bleichgesichter, zusammen: alle Menschen, so Mufaṣṣ. 2, 7. Das Feminin سَوْدَآء ist nun eigentl. die schwarze Galle im Gegens. zu صَفْرَآء der gelben Galle (so Spieg. Chr. 143, 16 und 17 — Ḳazw. I, 224, 14 — 244, 6 الْمِرَّة السوداء), bei den Sufis: der kleine schwarze Punkt des Herzens, den man auch wohl سُوَيْدَآء الْقَلْب und حَبَّة الْقَلْب (so 'Omar. b. Sul. 25, 13), persisch دَانَهٔ قلب den Herzkern nennt; und nun einerseits: Melancholie, andrerseits: heftige Begierde und Leidenschaft, so Spieg. Chr. 27, 6: سودا در جوش آمد die Begierde der Leidenschaft kam in's Sieden, gerieth in Wallung; dann auch: Gewinnsucht, weshalb سَوْدَائِى ein Habsüchtiger, ein Spekulant, und سودا گر im Pers. ein grosser Kaufmann ist. Ebenso ist سَوَادٌ theils: Schrift, so 'Omar. b. Sul. 12, 2, theils auch das Concept, im Gegensatze zu بَيَاض (weisses Papier oder Reinschrift). Was

übrigens den Bedeutungsübergang des Dichten und Dichtverschlungenen in den der schwarzen Farbe betrifft, so findet sich ein ähnlicher in dem Worte أَحْوَى cfr. Baiḍ zu Sure 87, 5. Auch hier ist der ursprüngliche Begriff der: verschlingen, zusammenziehen, und in Folge dessen dicht werden, mehr physisch, in حَوَى umringen, umschlingen, amplecti, complecti, تَحَوَّى sich krümmen, zusammenrollen, Ahlw. Chal. el Ahm. 32, v. 2; mehr übertragen in حَيَّ leben, eigentl. sich winden, verschlingen, vom Zusammenziehen der Muskeln, daher in Spiralen athmen, im Gegensatz zu مَاتَ sterben vom Begriff des Streckens, حَيَاة Leben, حَيَوَان reges Leben und dann concret: Thier, حَيَّة Schlange, die sich spiralförmig in sich zusammenrollt, حَيّ Zelt, Zeltkreis, der in Spiralen herumgeht, und dann für die Leute selbst, Stamm, Zeltlager gebr., حَيَاء Schaam und اِسْتَحْيَا sich schämen, vom Zusammenziehen der Gesichtsmuskeln vor Schaam, mit مِنْ sich schämen vor, d. h. oft soviel als: sich schämen, Jemand etwas abzuschlagen, Jemand zurückzuweisen, ähnlich wie das pers. شرم داشتن mit از, so Gul. S. 3. أَحْوَى ist nun nach dem eben bezeichneten Uebergang theils: tiefdunkel, schwarzbraun, theils auch nur: tief- und dunkelgrün, von recht saftgefüllten Pflanzen. So heisst es im Div. d. Imrulq. ed. Slane 31, 5 von einem غَيْث, Frühlingsregen, er sei: حُوّ تِلَاعُهُ, wozu der Commentator bemerkt: الحُوَّة لون يضرب الى السواد يصف ان نبات التلاع ناعم فخضرته تضرب الى السواد،

Vers. Das Gebet (نماز) löscht das Feuer der sinnlichen Begierde und Leidenschaft aus (باز نشاندن = türk. كرو سوينمدرمك S.); deswegen (ازآن = türk. اندن اوترى S.) ist auch das Wort نماز, Gebet, seinem äusseren phonetischen Laute nach gleichsam als نم, d. h. als feuchter Thau, niedergefallen auf das Haupt

des Wortes آز (d. h. der sinnlichen Begierde = حرص, da beide zusammen نماز geben; die ترجمه bei S. ist folgende: نماز آتش حرصی سوینده رسه نولا ده انك اولی نم در چون آخری درر آز')

هَوًى kommt vom Verb. هَوَى, das vermöge seines Grundbegriffes: klaffen, auseinandergehen, so dass man einen leeren Zwischenraum zwischen sich hat, dann auch: leer, haltungslos sein und daher fallen, so Sure 28, 9 — Ḳazw. I, 106, 15, in seinen Derivaten in verschiedene Bedeutungen übergeht. So ist هَوَاءٌ zunächst von einer Wunde gesagt: klaffend, dann auf die auseinanderstehende Leere zwischen Himmel und Erde übertragen: Luft, z. B. بِهَوَاءِ تَشَتَ er ging in die frische Luft, Spiegel, Chr. 18, 6, Luftzug, so Ḳazw. I, 164, 4 v. u.: هَوَاءٌ يَأْخُذُ بِالأَنْفَاسِ ein starker Luftzug, der den Athem benimmt; auch Revier, so im Schahn.: بلند آسمانش هوای منست der hohe Himmel (über diesem Feld) ist mein Revier, ferner Kluft, Abgrund überhaupt, plur. أَهْوِيَةٌ Abgründe, Bergspalten, Schlünde, so Ḳazw. I, 175, 11, auch als Bezeichnung des Bauches, hohl und tief, Chal. el Ahm. 224 und 401, 47 mit Belegstellen. In هَوًى dagegen ist dieses Auseinanderstehn und Klaffen auf die haltungslose innere Bewegung, das haltungslose Losfahren auf etwas in geistigem Sinne übertragen, daher in bonam partem: Lust, Begehr, Sehnsucht, die z. B. auch Kameelen und Pferden zugeschrieben wird, cfr. Chal. el Ahm. 282, 83, und Liebe, aber auch, wie hier, in malam partem: Gelüst, Begierde, Leidenschaft und im plur. أَهْوَاءٌ Capricen, lose Einfälle, daher أَهْلُ الأَهْوَاءِ les gens, qui suivent leurs caprices, den أهل السنّة entgegengesetzt. (Welche Secten das sind, darüber vergl. Ta'rifât unter diesem Worte und Sacy's Uebers. und Bemerk. dazu in Not. et Extr. B. X). So heisst es in einer Kaside Sa'dis: زمام عقل بدست هوای نفست مده den Zügel des Verstandes lege nicht in die Hand deiner eigenen bösen Begierde. Im Pers. übrigens vertritt die Form هَوَا die

beiden arab. Worte هَوَاء und هَوًى. Von letzterem in gutem Sinne ist nun das pers. هَوَادَار einer, der geneigt ist, und هَوَادَارِى Zugeneigtheit, Liebe, gebildet, so Spieg. Chr. 30. 6 — mit ersterem im Zusammenhang steht z. B. noch هَاوِيَة das Gähnende, die Kluft, der Abgrund, so Sure 101, 6 und die Reciprocitätsform تَهَاوَى gleichsam haltungslos in der Luft gegeneinander hin- und herfahren, so von sich kreuzenden Sternschnuppen gesagt, Mehren Rhet. S. 22. —

Nukte. Das sich (oder nach der Leipz. Lesart sein Gesicht) waschen und reinigen in der heiligen Waschung (وُضُوء) hat den Anblick der aus dem frischen Angesicht beider Welten strahlenden Klarheit zur nothwendigen Folge; bemerke wohl (در یافتن = türk. دویمق S.), dass, wenn du von dem Worte وُضُوء den Anfangsbuchstaben fortlässest (oder: das Antlitz durch die heilige Waschung reinigst) du das Wort ضَوْء (leuchtender Glanz) erhältst; und das, was im Barte sitzt (لِحْيَة = türk. صَقَال S.) mit Striegeln (تَخْلِيل türk. durch خلالمق übers. S.) entleeren heisst die Frische des feuchten Thaues (رَشّ, nach einer Randgl. S. eigentl. المطر القليل, dann = pers. نَم, türk. يعمور) aus dem Gewölke der göttl.) Barmherzigkeit erlangen: sich wohl! sowie du das Wort رِيش Bart, von seinem mittleren Buchstaben, d. h. ى, leer machst (oder: den Bart entleerst) erblickst du das Wort رش (d. h. feuchten Thau oder Regen). —

پاك entspricht dem arab. صَاف, rein, daher پاك كَرْدَن reinigen, پَاكَان besonders in mystisch. Sinn: die Heiligen, so Pendn. 48, 2, von den Propheten und heiligen Gottesfreunden. Dann ist پاك aber auch ganz zum Adverb. geworden, wie unser:

rein auf, vollständig, z. B. همه را پاك خورده است, er hat alles rein aufgezehrt. Den geraden Gegensatz zu پاك bildet das pers. شور, das eigentl. turbidus, umgerührt, getrübt von flüssigen und trockenen Massen ist (davon unser Wort: schüren), daher زمین شور oder شورستان vom salzigen und salpetrigen Boden gesagt, شورهٔ بوم Salzsteppe, so Gul. 19, 3 u. 4, dann in übertragenem Sinne: شوربخت unglücklich, im Gegens. zu نیك بخت, so Gul. 19, 3 v. u. und شوریده eigentl. confusus, dann liebestoll, ganz besonders in sufischem Sinne von der Liebe zu Gott, so Gul. 60, 6, synonym mit den häufig vorkommenden Ausdrücken: بیدل Gul. 4, Gâmis Liebesl. in Z. D. M. G. II, 28, 4 — بیخود ganz bewusstlos, ausser sich ib. XV, 778 — دیوانهٔ زعشق ib. 782, 4 v. u. — دیوانه allein, fou, in den منطق الطیر ed. Garc. d. Tassy v. 2744 und häuffg, Gel. Rûmi ed. Rosenzw. 200, 6 — ferner مجنون, منطق الطیر v. 2975 — مشوش ganz sinnverworren, Z. D. M. G. IV, 51, letzt. Z. — سوخته دل herzverbrannt, ib. V, 313, 5 v. u. — مدهوش und مست betäubt und trunken, ib. XIII, 453, v. 2, auch مجذوب attiré, entrainé, im Zustand des جذب attrait, attraction, pers. کشش genannt, befindlich (cfr. Pendn. S. 172), so Gel. Rûmi 24, 9 v. u., cfr. darüber Meninski, der es dem کامل entgegensetzt und für synonym mit مجنون erklärt — Ta'rifât unter diesem Wort — Graham, a treatise on sufism or Mahomedan mysticism in transactions of the literary society of Bombay, wo مجذوب den Grad eines Sufi bezeichnet, wenn derselbe in einem Zustand fortwährender Trunkenheit sich befindet. —

وضوء ist die religiöse Abwaschung vor dem Gebet, die bei allen möglichen Arten wichtiger und minder wichtiger Befleckung erfordert wird, um die طهارة, die Reinigung zu erlangen, daher

تَوَضَّأَ V. seine religiöse Abwaschung halten, so Kazw. I, 125, 9 v. u. Man nennt es auch غُسْل im Gegens. zu dem eigentl. Infinit. غَسْل, dem allgemeinen Waschen überhaupt, von غَسَلَ waschen, das dann auch in übertragenem Sinne gebraucht wird, غَسَلَ يَدَا عَنْ entsprechend dem pers. دست شستن از verzichten, Verzicht leisten auf, so Gul. 6, 2 v. u. — 13, 7. Das entsprechende pers. Wort ist آبدست eigentl. Wasserhand, und dann die Ablution der Hand in religiösem Sinne vor dem Gebet, so auch im Türk. gebr. Dieter. Chr. 21, 13. Nun ist aber nach Sure 5, 9 vom Propheten selbst ausdrücklich gestattet, dass man auf der Reise oder bei anderer Gelegenheit, wenn man kein Wasser bei der Hand hat, auch Gesicht und Hand mit feinem reinen Sande statt dessen reiben könne, was تَيَمُّم heisst. Trotzdem findet sich im Pendn. ed. Sacy 110, letzt. Z. und 111, 1 eine Stelle, wo Ferîdeddîn 'Aṭṭâr dagegen zu sprechen und dies streng zu verbieten scheint, mag er nun damit blos meinen, dass man diese Art des وُضُو nicht ohne triftigen Grund anwenden soll, oder es überhaupt nicht auf die gesetzlichen Abwaschungen beziehen. Die Stelle heisst:

دست خود هرگز بخاک وگل مشوی

از برای دست شستن آب جوی'

دَرْيَافْتَن ist ganz das arabische أَدْرَكَ, wozu als Inf. sowohl إِدْرَاك, als auch دَرْك gebraucht wird, obgleich das verb. finit. in der I. nicht gebräuchlich ist, eine Erscheinung, wie sie sich z. B. auch bei أَعَانَ mit den Infinit. إِعَانَة, aber auch عَوْن (Hülfe und dann concret: Helfer) zeigt, trotzdem die erste diese Bedeutung nicht hat. Es bezeichnet also einerseits: erreichen, erlangen (so steht أَدْرَكَ in Verb. mit مَلَك 'Ali 100 Spr. 37, 12 — 45, 3 und 4 v. u.), einholen, als auch: aufpassen, wahrnehmen, begreifen, so Gul. 6, 13 — Kazw. I. 5, 6 v. u. أَدْرَكَ hat dann freilich noch eine weitere Bedeutung, nämlich die des Reifens, zur Reife kommens, ähnlich wie بَلَغَ, das pers. رَسِيدَن und das

türk. تَشَمَك, so Kazw. I, 44, 15 und 3 v. u. und häufig. Daher ist dann مُدْرِك und بَالِغ von der Frucht: reif geworden, vom Menschen: einer, der körperliche Reife erlangt hat = رَسِيد, auch نَو رَسِيد gleichs. neu gereift, d. h. zur Pubertät gelangt, so Gul. 17, 8, türk. تَشَمِش, neugriech. γενόμενος, gereift, und بُلُوغ die männliche Reife, das Erreichen der Pubertät, so Sacy Chr. I, 11, 8 — Baiḍ zu Sure 88, 21. —

Arabischer Vers. Getilgt hat (مَحَا) die Bekümmerniss (غَمّ = تُرْبَة) des Bärtigen (مُلْتَحِى = türk. صقالو) der Zahn eines Kammes (سِنّ مشط = türk. طراق ديشى S.); und deswegen (من ثَمّ = انو دبيجون) benennt man auch die Bärte mit dem Namen مَحَاسِن (als Compos. aus مَحَا und سِنّ). —

Um ثَمّ, dort, das nach arabischer Ansicht stets ظَرْف, also eine Partikel temporis et loci ist und virtuell im Accusativ steht, von ثُمّ zu unterscheiden (beide = hebr. שָׁם), das für den Araber stets Conjunction ist, da es ebenso wie فَ den Begriff „und" in sich schliesst und zu diesem eben noch ein plus hinzufügt, wird oft, wie hier, in fortlaufender Rede das erstere ثَمّ mit dem sogenannten Pausal — He هَاء الوَقْف, versehn, auf welchem, stets vokallosen ه mappicatum man dann die Stimme austönen lässt. Dieses ثَمَّهْ ist nun aber wohl zu unterscheiden von dem bei Dichtern für das coordinirende ثُمّ gebräuchliche indeklinable ثُمَّةَ. —

Nukte. Dass der sündige Mensch die beiden Hände beim ersten Allah akbarrufen im Anfang des Gebetes erhebt, ist ein Hinweis auf die beiden Alifs in den Worten الله اكبر (Allah ist gross!), denn erst durch die Hülfsleistung (دستيارى = türk. يارديم S.) dieser beiden Alifs wird der Glaube gekräftigt und verherrlicht (oder: wird das Wort ايمان erst recht gekräftigt und auch seinem äusseren Umfange nach vergrössert, da es eben ohne die beiden Alifs nur يمن hiesse, also sein phonetischer Laut sowohl, wie seine Bedeutung لفظى ومعناسى, gering, قليل, sein würde). —

Das تكبير, das stets am Anfang eines jeden kanon. Gebetes hergesagt werden muss, weshalb es auch تكبير افتتاح, das Einleitungsgebet, genannt wird und hier durch تكبير اول نماز bezeichnet ist, besteht aus viermaliger Recitation von الله اكبر, zwischen welcher die Formel لا اله الا الله eingeschoben und an deren Ende ولله الحمد gerufen wird, cfr. Muradgea d'Ohsson übers. v. Beck I, 272. — تكبير bildet dann, abgesehen von dieser denominativen Anwendung, auf seine eigentliche Bedeutung: gross hinstellen, magnum efficere, zurückgehend, noch in grammatischer Beziehung den Gegensatz zu تصغير, und während مصغر das Deminutivum ist, bezeichnet مكبر eben das Wort selbst, das kein Deminutiv ist, oder von dem ein Demin. gebildet ist oder werden kann —

Rubâ'i. Deswegen (زان = türk. اندن اوترى S.) erhebt (بر آوردن = قالدرمق S.) der sündige Mensch während des Allah Akbarrufens (تكبير) beim Gebet seine Hand empor aus der Tiefe (تك = türk. ديب) des Lagers (بير, das nach einer Randgl. S.

sowohl يلدرم Blitz, als auch تك (Lager, Bett, hier letzteres bedeutet) der Sorglosigkeit und der sündigen Lust und der Begierde (insofern nämlich تك und بير das erste تكبير liefern) — um damit gleichsam zu sagen —: weil ich leerhändig (دست تهى — تلى بيش S.) durch beide Welten gekommen bin, so lass du meine Hand aufsteigen, o Herr, während der Andacht zu dir (oder: „so erhöhe du meine Hand, d. h. meine Macht, bezügl. in der künftigen Welt, durch meine Andacht zu dir!" insofern hier in kunstvoller Weise das im Sinne von ديب Tiefe stehende تك, das zur nothwendigen Folge das für niedrig, schlecht und verächtlich angesehen werden hat (انجيق اولمق), dem تكبير in der ursprünglich. Bedeutung von: gross machen (بيوك قلمق) entgegengesetzt ist, das wieder seinerseits das عالى, d. h. das يوجه اولمق, das in die Höhe kommen, gross und berühmt werden, als Folge nach sich zieht, S.: صنعت بودر كه تك بوندة ديب معناسنه در كه انجيق اكا لازم در وعالى انك مقابلى در تكبير بيوك قلمق در كه عالى يعنى يوجه اولمق اكا لازم در'

تكبير und تك بير bilden hier ein تجنيس مركب, siehe im ersten Abschnitt unter مجوسى und مجوسى.

ذكر, ausgehend von der Wurzel ذك mit dem Grundbegriff des Stechens, heisst daher zunächst: etwas im Geiste fixiren und festhalten, auch: sich etwas, z. B. eine Ermahnung, zu Herzen nehmen, ferner: sich an etwas erinnern (ganz gleich dem türk. انمق anmaq, das dann auch seiner Pflicht sich erinnern heisst, daher انديرمق Jemand, an seine Pflicht erinnern, und انلمق = انتمك verstehen, so 'Omar. b. Sul. 11, 4 und 5 v. u.) und dies auch namhaft machen und aussprechen, erzählen, berichten, so Mufass. 8, 3 v. u. — Ḳazw. I, 105, 3 v. u. — 108, 2 v. u. u. s. w. II. ذكر Jemandem etwas in's Gedächtniss zurückrufen, daher erinnern und ermahnen, so Baiḍ zu Sure 85, 4, تذكير Erinnerung, mit Accus. der Sache 'Alis 100 Spr.

25, 4 und 3 v. u. und V. تَذَكَّرَ ganz dem Vorhergehenden entsprechend theils: sich auf etwas besinnen, mit Accus. so Sure 89, 24, theils: sich ermahnen lassen, so Sure 80, 4. in der III. ذَاكَرَ dann: wissenschaftliche Unterhaltung mit Jem. führen, disputiren, colloquiren, mit _ Jemandem eine andere Meinung entgegensetzen, so Ḥariri 2. Ausg. 6, 7: مُذَاكَرَة Zwie- und Streitgespräch, Disputation, auch Berathung = مُشَاوَرَة 'Alis 100 Spr 17, 7 und VI تَذَاكَرَ dasselbe in reciproker Beziehung. Daher bedeutet nun ذَكَرٌ das männliche Glied und den Mann selbst, und mit Bezug darauf مُذَكَّر Liebeslied auf Knaben und Knabenliebe, cfr. Ahlw. Poesie und Poet. 56 und 66. مُذَكَّرَة, ذَكَرَة und مُتَذَكِّرَة, von einer مُرَجِّلَة gesagt, einer männerähnl. Frau, مُذْكِر und مِذْكَر = مُرْجِل eine Frau, die männliche Kinder gebiert von der IV. أَذْكَرَ in dies. Sinne, cfr. Sacy Chr. I, 237 und 38 — ferner ذَكِير wieder geistig: einer, der sich erinnert, der ein gutes Gedächtniss hat, Z. D. M. G. XVI, 344 und endlich ذِكْر, besonders bei den Sufis: die Andachtsübung, Andacht, so Z. D. M. G. IX, 115 (Ged. VII, 10), daher ذَاكِر ein Andächtiger, 'Omar b. Sul. 27, 2 und 3, auch Gebetsruf, so Z. D. M. G. XVI, 595 — plur. أَذْكَار; in der gewöhnl. Sprache noch theils: Ermahnung, so Sure 81, 27 = تَذْكِرَة (Sure 80, 11) und ذِكْرَى (Sure 80, 4), theils und besonders: Ruhm, so Mufaṣṣ. 3. Häufig findet es sich auch, wie das Verb. ذَكَرَ selbst, in der Bedeutung: Erwähnung, Nahmhaftmachung, oft sogar ganz pleonastisch bei Ueberschriften von Kapiteln etc., so z. B. zum zweiten Kapitel dieses Buches: الباب الثانى فى ذكر الملوك, handelnd über, was auch blos فى heissen könnte, gerade wie auch فى حق und im Pers. در حق in Bezug auf, und فى بيان eigentl.: beschäftigt mit Darlegung des und des gebraucht wird, so Gul. 47, 5. — Das oben erwähnte

تَذْكِرَةٌ hat übrigens in der heutigen Sprache noch manche andere Bedeutungen gewonnen, so: Memorial, Rescript, besonders von einem Billet, Handschreiben des Fürsten, Sultans etc. cfr Quatremère, hist. d. Sult. Maml. I, 1, p. 188, so auch Dieter. Chr. 5, 1, Register, plur. تَذَاكِر, so Sacy Chr. I. ٣, 5 v. u., daher es auch häufig von Büchern gebraucht wird und speziell von der تَذْكِرَةُ الاَوْلِيَا des Ǵâmi, dann auch Zettel, so heutzutage im Türk. Pass, Reise-, Eisenbahnkarte u. s. w. — Ebenso geht ذَكَا von diesem Grundbegriff, freilich mehr sinnlich, aus und bedeutet: ordentlich abstechen, abschächten von einem Thier (Chwolson, Sabier, II, 86), dann von der Flamme: stechend, hell brennen, von Gegenständen des Geruches: stechend riechen etc. cfr. zu diesem Verb. und seinen Derivaten das Ausführl. bei Sacy Chr. I, 49. Dieser ursprüngliche Begriff des Stechens, daher scharf, auch stachlig Seins, liegt übrigens sehr vielen arab. Verben zum Grunde, beispielsweise noch der Wurzel شك, daher شَكَّ Zweifeln, شَكٌّ, Zweifel, weil dieser den Geist gleichsam sticht, شَكَى sich beklagen, eigentl. sich gestochen fühlen, im Pass. شُكِيَ auch: angeklagt, angeschuldigt werden, so Koseg. ar. Chr. 37, 11; das Adj. شَاكٍ, z. B. شَاكِي السِّلَاحِ von Waffen starrend, strotzend, Ḥariri I, 8, 11 v. u.: das nach arab. Ansicht eine Metapher von شَائِك ist, eine unnöthige Annahme, da eben die ganze Wurzel diesen Grundbegriff in sich trägt (d. h. auch z. B. مِشْكَاةٌ Oeffnung, Loch, so Anthol. gramm. 6, 3 v. u.) — endlich das mittelvokalige شَاكَ stechen, von einer Nadel, einem Dorn, verwunden überhaupt, daher شَوْكٌ stechende Gegenstände, Dornhecke, stachlige Gewächse überhaupt, und شَوْكَةٌ ein Dorn, auch Stachel des Scorpions, Gräte im Fisch, so häufig in Ḳazw. — pers. خَار, dann Heftigkeit, Gewalt, bes. Waffengewalt und Waffenmacht, so Sacy Chr. I, ٨, 7 v. u. — Mirch. Seldsch. 7, letzt. Z. —

Nukte. Das ص im Worte صلات, kanonisches Gebet, das den Eingang desselben bildet, weist darauf hin, dass man während des Gebetes das Auge der Lauterkeit und Aufrichtigkeit vor sich (nieder) schlagen muss (weil das ص seiner Form nach häufig als Vergleich für's Auge angewendet wird, صاد چشمه وچشم صاده تشبیه اولنمق شایع در' Randgl. S.) und den Götzen (لات eigentl. بت آدی Name eines Götzenbildes und dann = صنم selbst) gottloser Phantasiegebilde hinter sich zurücklassen (از قفا گذاشتن = türk. تسکدن قومق S., insofern لات im Worte صلات hinter ص steht). — Und auch das ع im Worte رکوع, Kniebeuge, das am Fussende (در پایان = آخرده S.) desselben steht, ist ein sonnenklarer Beweis dafür, dass man im Moment des Kniebeugens das Auge (عین = چشم) auf den Fuss niedersenken muss. — (Nach einer Randgl. S. ist mit dem عین hier in dreifacher Weise gespielt worden, als Bezeichnung des Buchstabens ع, als Ausdruck für die Sonne کنش, wie es auch vorkommt und worauf das hier stehende روشن anspielt, und endlich im Sinne von چشم Auge.) —

Diese Nukte bezieht sich auf den weiteren Fortgang des kanon. Gebetes, bei dem man nach Hersagen des تکبیر den رکوع, die Kniebeuge, machen muss, d. h. Kopf und Körper wagerecht senken, das Auge vor sich niederschlagen, die Hände auf die Knie legen, abermals den تکبیر und wenigstens dreimal den تَسْبِيح hersagen muss.

قَدَّمَ hat zwar die transitive Bedeutung: vorangehn machen, voraustellen, schicken, auch früher thun, so im Gegens. zu أَخَّرَ, hinterdrein thun, mit dem es im Koran öfters zusammengestellt wird, um die Totalität auszudrücken, so Sure 82, 5, oft mit blossem لِ, ohne Accus., für eine Sache vorarbeiten, so Sure 89, 25, gute Werke vorausthun für das künftige Leben, auch ganz allgemein: zum Vorschub gelangen lassen, d. h. ausüben, so im Pers. بتقدیم رسانیدن gebr. Mirch. Seldsch. 17, 5 v. u.: مساعی جمیله بتقدیم رسانیدند, endlich sogar im Sinne von: offen

anbieten, zum Geschenk offeriren, daher تَقْدِمَة, plur. تقادم auch Geschenk, Gabe, und zwar freiwillige oder gezwungene, bedeutet, cfr. hist. d. Sult. Maml. I, 153. Aber noch häufiger und gewöhnlicher ist قَدَّمَ intransitiv wie die V. تَقَدَّمَ (vorangehen, vorausgehn, so تَقَدَّمَ الى ب hingehn zu Jem. um ihm etwas zu befehlen. Ahlw. Poes. und Poet. im Jagdged. II, v. 9 und تَقَدُّمُ مَعْرِفَة vorläufige Kenntniss, eigentl. das Vorangehn von Kenntniss, wie man solche Adverbia wie vorher, vorläufig etc. ja meist im Arab. durch Verba wiedergiebt Mufaṣṣ. 9, 5) oder wie die IV. أَقْدَمَ (die besonders das kühne muthige Vorwärtsschreiten gegen den Feind etc. bezeichnet, daher إِقْدَام Kühnheit, Muth, oder auch allgemeiner: das kühne, verwegene Losgehen auf eine Sache, so Mirch. Seldsch. 21, 7: بر مكر و غدر اقدام نمودة „er war so kühn und verwegen, zu List und Täuschung zu schreiten", so auch Mufaṣṣ. 27, 8: هو علّة الاقدام على الفعل „es ist die Ursache (oder auch: der Zweck) des Angriffes auf eine Handlung, des Beginnens derselben, ähnlich wie أَقْبَلَ mit عَلَى, muthig vorwärts gehn auf etwas los, so Ḳazw. I, 3, 8 und 7 v. u.: أَقْبَلْتُ على مُطَالَعَة الكُتُب — hist. anteisl. 24, 5). In diesem Falle hat قَدَّمَ seine Transitivität in sich selbst: vorwärts gehen oder anderen vorausgehen, eigentl. vorwärts machen, so Sure 50, 27. Daher ist für „Einleitung" am gebräuchlichsten مُقَدِّمَة zu sagen, 'Om. b. Sul. S. 4, während مُقَدَّمَة meist nur vom „Vortrab eines Heeres" gesagt wird. Ebenso bezeichnet man mit المُقَدِّمُون (oder auch القُدَمَاء) die alten Dichter, im Gegens. zu المُحْدَثُون, cfr. Ahlw. Poes. und Poet. S. 14. Das part. pass. مُقَدَّم wird nun theils, als hergeleitet vom transit. قَدَّمَ für: vorangestellt gebr., daher مُقَدَّمُ الجُيُوش der Heerführer, Sacy Chr. I, ٣٦, 5 und 6 — ٤٨, 4 — المُقَدَّمُ عليهم

ihr Führer ib. ٣٠, 7 v. u. etc.; theils in der Bedeutung: die frühere Zeit oder der vordere Ort von etwas, da ja jedes part. pass. von der II. an ein nomen loci oder temporis vertreten kann, so Baiḍ II. 279, 12; theils endlich bezeichnet es in der Logik den Obersatz des Syllogismus, im Gegens. zu تالى dem Untersatz, so Spieg. Chr. 73, 7, cfr. Z. D. M. G. V, 256, Anmerk. 1. Im Türk. ist dann مقدّم ganz wie اوّل (Diet. Chr. 26) Postposition geworden: vor, bevor (z. B. Dieter. 14, 13) und zwar mit vorhergehendem دن mit oder ohne Negation, so dass man sagen kann: كلمه دن مقدّم oder كلمزدن مقدّم bevor er kommt. Uebrigens wird dieses مقدّم und اوّل hinter دن auch häufig ganz fortgelassen, während das bei dem türk. Gegensatze صكره nur insofern vorkommt, als dann das دن selbst die Bedeutung des صكره übernimmt. آن دن für آندن صكره gleichs. von da an weiter. So z. B. Chr. 40, 2: صباح اولمادن noch bevor es Morgen war. —

خيال wird von den Persern und Türken in der Bedeutung: Phantasie, Einbildungskraft meist mit Kesr in der ersten, also خِيال ausgesprochen, daher خِيالى der Phantast. Mit Fatḥ dagegen in der ersten ist es mehr das Produkt der Einbildungskraft, Bild, Phantasma, oder wie der Commentator zum Iskendern. (cfr. Spieg. Chr. 63) sagt: خَيال صورتى كه در خواب وآب وامثال آن ديده شود ويا در بيدارى تَعَقُّل كرده شود،

„ḫajâl ist das Bild, das man im Schlaf und auf dem Wasser und ähnlichen Dingen sieht oder das man sich im wachen Zustande mit dem Geiste vorstellt"; plur. خَيالات Phantasiegebilde, so Ḳazw. I, 9, 3, auch: vermessene Gedanken, so خَيالات فاسده, wie hier Mirch. Seldsch. 46, 10. Im Arab. freilich ist dieser Unterschied der Aussprache nicht vorhanden, und man sagt in beiden Fällen خَيال. Hergeleitet ist es von خال sich einbilden, meinen, Impf. يَخال, da das Verb. urspr. خَيِلَ heisst, in der ersten Person nach eleganter arab. Ausspr. إخال statt أَخال,

cfr. Z. D. M. G. XIV, 448. II. خَيَّلَ etwas der Einbildungskraft zur Perception hingeben, mit doppeltem Accus.; dann besonders in rhetor. Sinne: der Einbildungskraft eine falsche Vorstellung unterschieben, eine absichtliche Zwei- oder Mehrdeutigkeit herbeiführen, dadurch, dass man ein Wort, das eine nähere und entferntere Bedeutung hat, in der letzteren anwendet und es dem Scharfsinn des Lesers überlässt, die richtige herauszufinden, wie auch ايهام und تَوْرِيَة angewandt wird, cfr. Mehren Rhet. S. 105. Davon dann V. تَخَيَّلَ sich einbilden. المُتَخَيِّلَة l'imagination fanstastique, die nicht der Vernunft sich unterordnet, im Gegensatz zu المُتَفَكِّرَة der Reflexion, die den Gesetzen der Vernunft folgt, cfr. Sacy Chr. III, 488; auch: eine hohe Meinung von sich selbst hegen, weshalb تَخَيُّل oft soviel als عُجْب und das pers. پِنْدَار Selbstgefälligkeit ist. Ebenso VIII. اِخْتَالَ eingebildet sein, daher مُخْتَالٌ ein eingebildeter Mensch. — Zu خَيَال, Einbildungskraft, sei noch bemerkt, dass es eine der fünf inneren Auffassungsvermögen, القُوَى المُدْرِكَة البَاطِنَة, ist, deren übrige 4 الحِسّ المشترك der Gemeinsinn, الوَهْم die Vermuthung, oder der Instinct, الحَافِظَة das Gedächtniss und المُتَفَكِّرَة die Reflexion, sind, cfr. Ḳazw. I, 15, 3.

(گُذَارِيدَن u. گُذَارَانِيدَن, گُذَارْدَن u. گُذَارْدَن oder auch گُذَاشْتَن) ist das Transitivum von گُذَشْتَن (auch گُذَرِيدَن etc.), das ursprüngl.: vorübergehen, über etwas hingehen heisst, so بَرْدِل گُذَشْتَن = arab. مَرَّ بِقَلْب über das Herz hingehn, d. h. einfallen, dann: weitergehn, verfliessen, so دَرْ گُذَشْتَن Spieg. Chr. 79, 15, auch z. B. mit از, درگذشتن از abstehn von, Gul. 13, 14 = ماندن از, arab. تَجَاوَزَ عَنْ, türk. قالمق دن (so Dieter. 19, 13: عبدت دن می قلابم soll ich von meinem Gottesdienst abstehn?) und so ganz in seinen verschiedenen Bedeutungen dem türk. تَجْمَك entspricht, das im Sinne von: gehn, vorübergehn, auch

verfliessen vorkommt; so Dieter. Chr. 19, 21, daher دچد Passage. Wickerh. Chr. 14, 7 v. u. — گذاشتن heisst also zunächst: vorübergehen lassen, daher tempus transigere, degere, das Leben hinbringen, so Gul. 63, 3 v. u. — entsprech. dem türk. تجرمك (Dieter. Chr. 19, 8), dann z. B. از دست گذاشتن aus der Hand lassen, so Spieg. 28, 6, ferner: vorübergehen lassen, theils in dem Sinne von: vollführen, verrichten, z. B. Gul. 51, 2: دوگانه بگذارد er verrichtet zwei Rek'a's, d. h. ein vollständiges kanon. Gebet, auch darstellen, so گذارنده Darsteller, Spieg. Chr. 80, 7 v. u. — theils in dem von: zulassen, so ib. 11, 9 — Mirch. Seldsch. 37, 8 — 44, 2 — Z. D. M. G. XV, 570, wo mit den beiden Bedeutungen des Hinbringens und Zulassens gespielt ist. Endlich geht گذاشتن ganz in den Begriff des arab. تَرَكَ über: zurücklassen, wie hier, übrig lassen, und auch: eine Sache in eine andere hineinlegen und da liegen lassen (wie تَرَكَ z. B. gebr. ist hist. anteisl. 12, 9 — Kazw. I, 140, 12 — 12 v. u., letzt. Z. und häufig), z. B. گذاشتن هرچیز در محلّ خود jedes Ding an seinen Ort legen und da liegen lassen, Spieg. Chr. 74, 6 und 14, und entspricht nun einerseits dem arab. وَدَعَ (eigentl. deponere, niederlegen, daher hebr. יָדַע in memoria deponere, wissen, und liegen lassen, وَدِيعَة depositum) und andrerseits dem türk. قومق setzen, legen, liegen lassen und auch zulassen, mit ن ferner noch: von etwas wegbleiben lassen, d. h. abhalten (so Dieter. Chr. 19, 9), nicht zu verwechseln mit dem verwandten قوىمق qoimaq, ebenfalls: niedersetzen oder niederlegen (so Dieter. Chr. 20, 2): قومق hat dann im Türk. freilich noch die besondere Bedeutung: in's Quartier legen, daher das mediale قونمق qonmaq, sich legen, lagern, sich wo einlegen, einkehren und logiren, so Wickerh. Chr. 10, 2 = arab. نَزَلَ, und das causative قوندرمق Quartier geben, so Ḥaf. ed. Brockh. 5, 5 v. u.; قونق qonuq, einer, der irgendwo einkehrt, bei einem Freunde oder im Hôtel = arab. ضَيْف (so Dieter. Chr. 20, letzt. Z. —

22, 11 und 14, wohl zu unterscheiden von قُونَق qonaq, Hôtel, z. B. eines Gesandten, fremden Fürsten etc., daher قوشو qonschu, einer, bei dem man sich lagert, so Diet. Chr. 23, 5, Nachbar, in welchem Wort das ursprüngl. n in Saghyrnun übergegangen ist. —

حَالْ und حَالَةْ werden ausser in ihrer gewöhnlichen Bedeutung: Zustand, Hâl im grammat. Sinn und Verfahren, noch besonders bei den Sufis von den vorübergehenden ekstatischen Zuständen gebraucht, die aufhören, sobald der Mensch einmal in's فَنَاء übergegangen ist, so Gul. 4, 9 — منطق الطير häufig, z. B. v. 2764—2976 etc. Bildlich wird dann besonders حَالَة auch gleichsam von den ekstatischen Zuständen gesagt, die irgend eine Katastrophe herbeiführen, also auch nur momentan sind, daher dann soviel als: Gipflungsmoment, so Gul. 13, 5. —

Das im Leipz. Codex statt داشتن stehende تَمَاشْتَن bedeutet eigentl. committere, Jemandem einen Auftrag, eine Commission geben, gleichsam assigniren, also hier mit نظر oder چشم den Blick, das Auge assigniren, richten auf (so auch Spiegel Chr. 67, 1), mit بر construirt: Jemandem als seinem Willensvollstrecker Assignation, Vollmacht geben gegen einen Andern, ihn kommen lassen über, so Gul. 33, 4: هر که خلق را بیازارد خدای تعالی همان خلق را بر وی تمارد „wenn einer die Leute plagt und bedrückt, wird Gott eben diesen gegen ihn Vollmacht geben (näml. Rache an ihm zu nehmen)". Ganz entsprechend diesem persischen Ausdruck sind nun die arabischen كَتَبَ عَلَى Anweisung geben auf und أَحَالَ عَلَى signiren, adressiren auf, giriren, so Sacy Chr. I, ٤, letzt. Z., pers. حَوَالَه فرمودن giriren vom Wechsel, Jemand. Commission, Assignation geben, vom Schwert: schwingen, zücken, so Mirch. Seldschuck. 2, 3; حَوَالَه Anweisung auf Zahlung, und im Türk. auch persönl. Commissionär, حَوَالَات z. B. das Uebertragen der Schuld auf einen andern, Z. D. M. G. IV, 11.

Metnevî. Jeder, der sich wie ein Alif (ا) aufrecht beim Beginnen des Gebetes (قيام) hingestellt hat, hat in Folge seiner rechten (gleichsam aufrechtstehenden قيّم, das mit Einschiebg von ا eben قيام giebt) Gottesverehrung einen hohen Ehrenrang (näml. bei Gott mit Bezug auf das jüngste Gericht und Paradies) erhalten. Und jeder andrerseits, der bei der Kniebeugung (رُكُوع) nicht die Fusspanne (eigentl. Fussrücken, پشت پا = اناق ارقه سی S.) sieht, über dessen Auge (چشم, entsprechend dem mit dem ع in ركوع gemeinten arab. عَيْن) hat seine eigene Thorheit und Blindheit (عما = türk دورلك kiorlyk, als فَاعِل zu fassen) gleichsam einen alten Tuchlappen (رُكُو = türk. آسكى بز oder آسكى بز پاره سى, als مَفْعُول zu fassen) gebunden (باغلمق = بستن S., insofern im Worte ركو ركوع gleichsam über oder auf dem ع steht). —

Der erste Vers bezieht sich wieder auf den Anfang des kanonischen Gebets, bei dem man ganz aufrecht und in voller Sammlung seiner Gedanken stehn und das oben erwähnte تكبير hersagen muss. قَامَ, Inf. قِيَام, ist übrigens der terminus technicus für dieses Aufrechtstehn beim Gebet, so sagt man z. B. قَامَ اللَّيْلَ er stand die Nacht hindurch im Gebet, entsprechend pers. در نماز ايستادن (so Gul. 58, 13). So wendet es auch Gâmi in Juss. und Sul. ed. Rosenzw. an, 2, 21: قيام آموز سرو جويباری er (Gott) ist der, der die Cypresse am Stromesufer lehrt, im Gebete aufrecht zu stehn; cfr. dazu Rückert's Bemerkg. in den Jahrb. für wissensch. Kritik Juli 1828, S. 14. — Der zweite Vers leitet zu dem in der nächst vorhergehenden Nukte besprochenen رُكُوع über. —

پُشْت ist zunächst der Rücken, daher پُشْت پاى der Fussrücken, d. h. die Fussspanne (so Gul. 10, 5) und entspricht

ganz dem arab. ظَهْر Rücken, eig. der offen hervortretende Theil am Körper, cfr. dazu noch Sacy Chr. II, 373 und 374, von ظَهَرَ offen hervortreten, offenbar sein = جَهَرَ, mit ب auch soviel als بَاحَ ب heraustreten mit, veröffentlichen. Daher ظَاهِرٌ äusserlich hervortretend, äusserlich, so القُوَى الظَّاهِرَة die äusseren, äusserlich sichtbaren Kräfte, d. h. die fünf Sinne, im Gegensatz zu القُوَى الْبَاطِنَة den inneren Kräften, die wieder in الْخَادِمَة und الْمَخْدُومَة in subordinirte und dominirende zerfallen, cfr. dazu Ḳazw. I, 14, 3 und 2 v. u.: besonders vom äusserlichen, zunächst liegenden Wortsinn einer Stelle, eines Ausdruckes, so Baiḍ II, 487, 12 — Ḳazw. I, 92, 8 und 14 u. s. w., daher مَذْهَبُ الظَّاهِرِ la secte extérieure, die jeden Gebrauch der Urtheilskraft in juristischen Entscheidungen verbot und befahl, sich strict an den äusseren Buchstabensinn zu halten, اهل الظاهر oder ظَاهِرِى, plur. ظاهرية die Bekenner dieser Secte, und davon das Verb. denom. تَظَاهَرَ sich offen zu den Grundsätzen dieser Lehre bekennen, cfr. das Nähere hist. d. Sult. Maml. I, 2, p. 270. Dann ist ظَاهِر auch: äusserlich durch Glanz und Pracht hervortretend, sich auszeichnend, so vom Gewand كِسْوَة gesagt, Sacy Chr. I, 2, letzt. Z. endlich: offenbar, thatsächlich, klar, deutlich, so Ḳazw. I, 20, 8 — 21, 6 und 15 u. s. w.: auch etwas geringer: blos wahrscheinlich, daher comp. أَظْهَر wahrscheinlicher, so Baiḍ zu Sure 85, 4. Dann als Substantiv. gebraucht bezeichnet es das Aeussere, die äussere Oberfläche, so Ḳazw. I, 18, 12 v. u., auch die äussere Umgebung, bes. einer Stadt etc., so در ظَاهِر in der Umgebung von etc. Mirch. Seldschuck. 16, 7. Im Accus. ظَاهِرًا adverbiell heisst es daher theils: deutlich, sicherlich, gewisslich, so Spieg. Chr. 92, 10, theils: auf den ersten Blick, so ib. 69, 9, theils auch: dem äusseren, nächstliegenden Wortsinne nach, so ib. 68, 10. Ebenso ist مَظْهَر gleichs. Manifestationsort, besonders in Bezug auf eine Ursache,

daher jede Wirkung, oft mit مَنْظَر Schauplatz verb., so 'Omar b. Sul 9, 2 v. u. Davon nun die IV. أَظْهَرَ alles klar an's Licht stellen, ähnlich und etwas stärker als أَشْعَرَ andeuten, so beide Baid. zu Sure 90, 2. — Die beiden Worte پشت und ظَهْر stimmen nun auch in ihren Ableitungen vollkommen mit einander überein, daher پُشْت كَرْدَن soviel als ظَاهَرَ Rücken machen, d. h. Jemanden stützen, unterstützen, مَرَا پُشت كرد, er hat mich unterstützt, پُشْتِيبَان soviel als ظَهِير einer, der den Rücken macht, also Rückhalt giebt, stützt und unterstützt, so Gul. 3, 14: پُشْتِي etwas, worauf man sich stützt, Lehne etc. Denominativ von ظَهْر ist auch die X. اِسْتَظْهَرَ, das theils mit ب heisst: einen Stützpunkt suchen an, sich mit dem Rücken stützen an, so ganz physisch vom ohnmächtig Werdenden, dann geistig: sich auf Jemand. stützen, so Mufass. 2, 2 v. u., wo es mit عَ construirt ist, theils auch absolut: sich gegenseitig auf einander stützen, so Mirch. Seldsch. 20, 8. Freilich hat اِسْتَظْهَرَ dann, auf ظَاهِر zurückgehend, auch, bes. im späteren Arabisch, mit ب die Bedeutung: offen mit etwas hervortreten, so Gul. 47, 1, was von den Puristen stets als مُوَلَّد, besonders der Bagdadischen Ausdrucksweise angehörig, angesehn wird. — Ein diesem Verb. an Bedeutung verwandtes ist رَكَنَ, mit إِلَى sich lehnen an, stützen auf, 'Alis 100 Spr. 75, letzt. Z., daher البحر الرَّاكِن das sich gleichsam an's Ufer lehnende, d. h. das ruhige Meer, wovon رُكْن, plur. أَرْكَان Pfeiler bei Brücken, Thürmen etc., Grundpfeiler oder Grundgebot, z. B. von den 5 religiösen Grundgeboten des Islam, auch Seite, daher تَوَلَّى بِرُكْنِهِ, so Sure 51, 39, soviel als أَعْرَضَ, auch im Sinne von عُنْصُر, plur. عَنَاصِر Grundelement, elementarischer Urstoff, im Gegens. zu den مَوْضُوعَات den erstgesetzten Elementkörpern, deren gemeinschaftlichen Urstoff es

bildet, und den مُوَلَّدَات, den erst durch physische Weiterbildung wieder aus diesen hervorgegangnen Dingen, so Ḳazw. I, 57, 4 cfr. 89, 4, endlich überhaupt alles, woran man sich lehnt, um sich daran festzuhalten, daher auch persönl. im Sinne von: Reisige, Heeresleute etc. gebraucht. —

Die Wurzel جَهَلَ ist nächstverwandt mit جَالَ herumdrehen, herumtummeln, wie dies z. B. auch ganz physisch gebraucht ist von der Kameelin in Div. d. Imrulq. 36, 13, wo es von den Scholien erklärt wird durch: اضطربت او مالت الى كلّ جهة, daher جَوْلٌ ein grosses, zum Aufbruch bereites Heer, ein Reitertrupp, soviel wie جَيْش, im Gegens. zu رَابِطَة dem Reiterhaufen, der seine Rosse angebunden und sich gelagert, also nicht an den Aufbruch denkt, cfr. Ahlw. Chal. el Ahm. S. 54—397, 4 und مَجَالٌ eigentl. Tummelplatz, so noch ganz in der ursprüngl. Bedeutung Z. D. M. G. IV, 612: دى بود در حرم شاه مجال ديگران, dann freier Spielraum, Möglichkeit im Allgemeinen, so Ḳazw. I, 12, 6 v. u. — 13, 3 u. s. w., auch als Inf. im Sinne von جَوَلَان gebr. so Div. d. Imrul. 44, 12 von dem sich Tummeln und raschen Laufen des Pferdes. Daher bedeutet nun جَهِلَ, ähnlich wie حَارَ, zunächst: rathlos umhergehn, nicht finden, was man sucht, dann überhaupt im Gegens. zu عَلِمَ nicht wissen, weshalb مَجْهُول Passiv und Passivsubject bedeutet im Gegens. zu مَعْرُوف und مَعْلُوم, cfr. Fleisch. Beitr. zur arab. Spr. II, 268. So ist denn جَهْلٌ theils im Gegens. zu عِلْم Unwissenheit (daher جَاهِلِيَّة Zeit der Unwissenheit, Heidenzeit, الجاهليّون die Dichter der Heidenzeit, die durch Imrulq. repräsentirt werden, im Gegens. zu den مُخَضْرَمُون, den Dichtern zwischen den alten und den islam., den إِسْلَامِيُّون, denen der islam. Zeit bis ins 2. Jahrh., den مُوَلَّدُون, den Dichtern der spätern Zeit und endlich den عَصْرِيُّون

den zeitgenossischen Dichtern, cfr: Ahlw. Poes. und Poet S 14) theils: practische Unvernunft und bes. in sittlicher und religioser Beziehung: Sittenlosigkeit, Unverstand und Thorheit mit Bezug auf die Erfüllung religiöser Gesetze und Glaubensvorschriften, wie hier. So ist جَاهِل im Sinne von: leidenschaftlich, tollköpfig, unvernünftig gebr. Har. I, 12, 4, so die Intensivform desselben جَهُول geradezu mit ظَلُوم zusammengestellt Gul. 47, 12. Ebenso findet es sich auch im Türk., so Dieter. Chr. 41, 3. —

Nukte. Das Haupt aus dem Niederfall (zum Gebet. سُجُود) empor heben (برداشتن = قالدرمق S.) und dann in kauernder Stellung niedersitzen (نشستن = اُوتُرْمَق S.) schliesst in sich ein, dass man den reichlichen Erguss der Huld (نعمت) und Freigebigkeit (جود) der Majestät Gottes, dessen Sein unbedingt und absolut ist, erhält (oder dass man den reichlichen Erguss der Huld von der Person der göttlichen Majestät u. s. w. erlangt, je nachdem man näml. وجود als 2 Wörter, و und جود, oder als eines liest, was Sur. freistellt: حضرت واجب الوجودك وجودى نعمتى يا حضرت واجب الوجودك نعمتى و جودى). Sich doch, wie du, wenn du den Kopf (سر, d. h. den ersten Buchstaben س) von dem Worte سجود wegnimmst (oder: das Haupt aus dem Niederfalle aufhebst) das Wort جود findest (entweder, wie oben, جُود Freigebigkeit oder mit Bezug auf قَبْض — جَوْد reichl. Erguss, nämlich von Huld und Güte). — Und aus der kauernden Stellung (قُعُود) das Haupt wieder niedersenken (فرود آوردن = اشغه التمك S.) und wieder das Niederfallen zum Gebet verrichten ist soviel, wie die Rückkunft (عَوْد) und Heimkehr (رجوع) an den Stationsort der Gnadengewinnung und der Barmherzigkeit des angebeteten göttlichen Herrschers: nimm wohl wahr, dass du, wenn du von قُعُود den Kopf (d. h. den ersten Buchstaben) entfernst (نِهَادَن = türk. اَنْدِرْمك S., oder: das Haupt

wieder niedersenkest) das Wort عَوْد (d. h. soviel als رجوع, die Heimkehr zur göttlichen Gnade) erblickst. —

Diese Nukte führt zu dem dritten Abschnitt des kanonischen Gebetes, der eben darin besteht, dass man mit dem Gesicht gegen die Erde gekehrt den سجود vollführt, d. h. niederfällt, wobei man das تكبير und dreimal das تَسْبِيح recitirt, dann in kauernder Stellung, قعود, auf den Knien sitzen bleibt, das تكبير wiederholt und nun noch einmal den سجود verrichtet. Die ganzen vom ersten تكبير bis zum letzten سجود angeführten Handlungen machen ein رَكْعَة aus, und zwei von diesen bilden wiederum ein vollständiges kanonisches Gebet, صلات oder نماز, cfr. das Genauere bei Muradgea d'Ohss. v. Beck I, 273—280. —

سَجَدَ ist theils, wie hier, im eigentlichen Sinne: sich niederwerfen, wie z. B. auch beim Vortrag mancher hochheiligen Stellen des Korans Gesetz war (cfr. Sure 84, 21), theils in übertragenem Sinne: sich demüthigen; mit لِ ist es dann: anbeten; — قَعَدَ ist hier ganz in seiner ursprünglichen, scharf bestimmten Bedeutung: niedersitzen, niederhocken gebraucht, im geraden Gegens. zu جَلَسَ aufsitzen, z. B. im Bett; vom Könige gesagt: Audienz halten, so Sacy Chr. I, ١٤, letzt. Z. — Ḳazw. I, 81, 4 Daher heisst im Altarab. das jetzige Neǵd auch جَلْس, weil es gleichsam auf 'Omân, Ḥiǵâz u. s. w. aufsitzt; und davon denom. أَجْلَس nach Neǵd gehn. Oft freilich wird dieser strenge Unterschied nicht festgehalten, wie z. B. Mufaṣṣ. 16, 15 beide sogar mit einander verbunden sind: قَعَدتْ جُلُوسًا, um das „Sitzen" im Allgemeinen auszudrücken. Von قَعَدَ kommt dann noch die Beschwörungsformel قَعْدَكَ اللّٰه, die oft unrichtig erklärt ist, von den Arabern aber stets so gedeutet wird: ich beschwöre dich bei deiner Beständigkeitserklärung Gottes, eigentl. bei deinem sitzen machen, d. h. für ewig erklären Gottes; ebenso wie auch das oft missverstandne عَمْرَكَ اللّٰه heisst: ich beschwöre dich bei

deinem Gott für ewig erklären, bei deinem Ausspruch لَعَمْرِ اللّٰهِ, siehe Mufass. 17, 15 und das Ausführliche darüber Sacy Chr. II, S. 353. —

Kit'ah. Wenn der sündige Mensch das Haupt aus der Anbetung Gottes beim Niederfall (سُجُود) erhebt (oder den ersten Buchstaben, س, vom Worte سجود wegnimmt) so erlangt er dadurch die Erneuerung oder vielmehr die Neuheit (d. h. das Wort جِدَّت = türk. يكى لك oder يكى اولمق jenilik oder jeni olmaq, wozu eine Randglosse bemerkt: جَدَّ الشَّيْءَ يَجِدُّ جِدَّةً بِكَسْرِ الجيم فيهما صار جَدِيدًا) des Ehrengewandes fürstlicher Macht (سرى = پاشلق paschalyq S., d. h. ein ausgezeichnetes, in seiner Art einziges Ehrengewand خلعت يكانه, wie in der ترجمه erklärt wird). — Und wiederum wenn er das Haupt aus der kauernden Stellung (قُعُود) niedersenkt (oder den ersten Buchstaben von قعود, ق, wegnimmt نِقَادَن = قومق S.) so erlangt er dadurch die Zurüstung (d. h. das Wort عُدَّت = türk. يراق) für den Pfad fürstlicher Herrschaft (سرورى = سرورلك, in der ترجمه erklärt durch راه شايكانه ein gleichsam eines Königs würdiger Pfad). —

Zu dem engeren und weiteren Begriff von خِلْعَة cfr. Sacy Chr. I, S. 55.

Die Wurzel جَد hat den ursprünglichen Begriff des sich Spannens, Streckens, daher ist جَدَّ zunächst: sich anstrengen, جِدّ eigentl. Gespanntheit, dann sowohl Anstrengung, Eifer, als auch besonders: Ernst, im Gegensatz zu طِيبَة heitre Laune (so 'Alis 100 Spr. 33, 3) oder zu هَزْل Spass, Scherz; auch ernste

Betrachtung uber die Zeitläufte als Unterabtheilung der حِكْمَة der Spruchdichtung, cfr. Ahlw. Poes. und Poet. S. 60. So giebt es z. B. eine Redefigur: الهَزْلُ ذُو الجِدِّ der Scherz, der eigentl. ernsthaft gemeint ist, cfr. Mehren, arab. Rhet. S. 124 und Mutenebbi S. 730, v. 25 جِدًّا als Adverb. ist daher einestheils: sehr, anderntheils: im Ernst. Wohl hiervon zu unterscheiden ist جَدّ, das zunächst gleich dem pers. بَخْت Glücksgestirn ist, daher الجَدَّانِ die beiden Glücksgestirne, Jupiter und Venus, die man السَّعْد الأَكْبَر und السَّعْد الأَصْغَر (cfr. dazu Ḳazw. I, 26, 7 v. u. ff. ff. und 22, 4 v. u. ff.) oder auch kurzweg السَّعْدَانِ nennt, im Gegens. zu den beiden Unglücksstern Mars und Saturn النحس الاكبر und النحس الاصغر (Ḳazw. I, 27, 3 — 26, 12 ff.) oder النَّحْسَانِ; dann überhaupt Glück, Geschick, plur. جُدُود so Koseg. Chr. 52, unten, und endlich auch in der Bedeutung: Grossvater. Auf den ursprünglichen Grundbegriff gehen ferner zurück جُدَّة ein gestreckter Weg und auch Wegzeiger, und das ähnliche جَادَّة, ebenfalls ein sich streckender Weg, Haupt- und Heerstrasse, Sure 81, 28, soviel als طَرِيق المَلِك (wie es Ḳazw. I, 155, 8 heisst) oder das heutzutage gebräuchliche دَرْب السُّلْطَان, auch oft figürlich angewandt in Ausdrücken wie جَادَّة الصَّوَاب der rechte Weg, so 'Ali 5, 10 — جَادَّة الاعْتِدَال = طَرِيق التَّوَسُّط die Mittelstrasse, ib. 15, 11 u. 12. — 45, 12. — Die Bedeutung von Eifer, Sorgfalt verwenden auf, sich anstrengen, findet sich nun auch in der IV. أَجَدَّ, daher eine Kameelin مُجِدَّة genannt wird, wenn sie eifrig im Lauf ist, wie das Wort in den Scholien zu Div. d. Imrulq. 36, 14 durch: ناقة لها جِدّ فى السَّيْر erklärt wird, und bisweilen in der V. تَجَدَّدَ sich heftig bemühen, cfr. Sacy's Bemerkung zu Anthol. grammat. 20, 2 v. u. Gewöhnlich wird

aber diese (und das Transitiv. derselben, die II. جَدَّدَ) nur von dem sich Spannen, daher fortdauern, aber in einzelnen Momenten immer wieder sich erneuern, gebraucht, daher تَجَدَّدَ — اِسْتَمَرَّ ist, das vom Ausspannen des Seils seinen Ursprung herleitet und dann in der Grammatik den Hauptunterschied des Impf. von dem Perf. bezeichnet, cfr. zu diesem تَجَدَّدَ oder اِسْتَمَرَّ تَجَدُّدِى, dem Fortdauern unter wechselnder Erneuerung der Momente des Geschehens Fleisch. Beiträge zur arab. Sprachk. II, 272—74. So ist Kazw. I, 71, 4 تَجَدَّدَ sich erneuern, vom Paradiese gesagt und مُتَجَدِّد immer wieder und wieder erneuert, von den Gedankenbildern ib. 12, 9. Diese Bedeutung des sich Erneuerns, und allgemein: neu sein, findet sich auch schon in der I. جَدَّ, ferner in dem hier vorkommenden جِدَّة novitas und dem Adj. جَدِيد. — Ganz dasselbe wie جَدَّ ist nun auch جَهَدَ mit der so häufigen Modificirung eines Stammes durch ein mittleres ه, besonders in III جَاهَدَ sich anstrengen, hauptsächlich vom heiligen Kampfe gegen die Ungläubigen, auch von dem Ankämpfen gegen النَّفْس, die eigene Seele, d. h. die schlimmen Affecte und Leidenschaften seiner selbst, so Baiḍ II, 404, 9. Auch die VIII. اِجْتَهَدَ hat diese ursprüngliche Bedeutung, geht dann aber in dem Inf. اِجْتِهَاد häufig in die dogmatische: Casuistik, Sitten- und Rechtslehre und auch practische Anwendung derselben, über, daher es auch heisst: nach eigenem Ermessen, blos aus Analogie in Sachen des Rechtes und des Glaubens selbstständig entscheiden, cfr. dazu noch Sacy Chr. I, 169 — II, 291, und ein solcher Mann von Autorität, der gelehrt genug ist, dies zu vermögen, wird in Folge dessen مُجْتَهِد genannt: so finden sich beide Ausdrücke in Diet. Chr. 41, 1. —

عِدَّة leitet sich her von عَدَّ, das ursprünglich soviel als صَفَّ, in Reih und Glied stellen, ist. Daher heisst es in der I zählen,

rechnen, mit عَلَى zuzählen, anrechnen, so Mufaṣṣ. 7. 1, dann auch: Jemanden für etwas zählen, rechnen, halten = pers. شُمُردن, ähnlich wie حَسِبَ, nur stärker, gleichsam durch die Behandlung einer Sache zeigen, dass man sie für das und das ansieht, während حَسِبَ blos auf das innerliche Füretwashalten sich bezieht. Davon die II. عَدَّدَ mehrere Dinge hintereinander aufzählen, cfr. Fl. de gloss. Hab. S. 35, und dazu als med. die V. تَعَدَّدَ sich aufzählen lassen, daher zahlreich sein, مُتَعَدِّدٌ zahlreich, so Baiḍ II, 279, 18, im Gegensatz zu مَعْدُودٌ gleichsam zählig oder zählbar, d. h nicht so gross, das es sich nicht zählen liesse, daher einige, wenige, so Sacy Chr. I, ٤٢, 9 — Z. D. M. G. XVIII, 335 — Mirch. Seldschuckeng. 37, 4 با معدودی چند und ib. 45, 5 v. u. — عَدِيدٌ die Zahl und auch das Gezählte, das Gleichzählige, entsprechend pers. هَمْشُمار, z. B. Mufaṣṣ. 3, 4 v. u. عَدِيدُ الحَصَى das Gezählte des Kieses, d. h. dem Kies an Zahl gleichkommend; ebenso عَدَدٌ, plur. أَعْدَادٌ Zahl, Anzahl, so in übertragenem Sinn Koseg. Chr. 68, 6 v. u. von einem Panzer gesagt: مُضَاعَفُ العَدَدِ eigentl. doppelt oder mehrfach an Zahl, d. h. mit doppelten oder mehrfachen Ringelgeweben, ähnlich dem dabei stehenden كَثِيرُ الوَرْدِ; besonders wird es aber in dem Sinne von: Leute, Helfer gebraucht, أَنْصَارٌ, so Mufaṣṣ. 15, 8; und عِدَّةٌ Zahl (so von der Zahl der Tage des Jahres hist. anteisl. 114, 6 u. 7) und besonders die abzuzählende, zu berechnende Zeit, nämlich der Reinigung der Frau, Sure 65, 1. Beide sind wohl zu unterscheiden von dem hier stehenden عُدَّةٌ, plur. عُدَدٌ, das theils einfach: Rüstung, Vorbereitung, daher auch Hülfe, Schutz, so Koseg. Chr. 61, 8, theils und besonders: Waffen und Vorräthe, Kriegsmaterial und Munition, die ganze kriegerische Equipirung, kurz alles, was zur Defensive und Offensive nothig ist, bedeutet (cfr. dazu hist. d. Sult. Maml. I, 1, p. 138) und in Bezug auf seine Bedeutung der IV. أَعَدَّ

entspricht, die auf den ursprüngl. Grundbegriff zurückgehend: vorbereiten, zurüsten, zurecht machen heisst = türk. دوزمك eigentl. applaniren, von دوز eben, und dann bereiten, pers ساختن oder ساز دادن Mirch. Seldschuck. 53, 3 v. u., daher ساخته oft prägnant: zugerüstet, ib. 50, 5 v. u. Eine besondere Bedeutung hat عدّاد erhalten, soviel als زكوة, d. h. die Steuer, die von den Heerden der wandernden Nomadenstämme erhoben wird, cfr. hist. d. Sult. Maml. I, 1, p. 189. Die VIII اعتدّ heisst nun, theils mit ب transitiv: etwas in Rechnung, in Anschlag bringen, so Abulf. hist. anteisl. 56, 5, اثر يعتدّ به eine nahmhafte, beträchtl. Einwirkung, Ḳazw. I, 21, 12 v. u., theils als med. der IV. sich bereiten, woraus der sekundäre Stamm عتد entstanden ist: bereit sein, daher عتيد soviel als معدّ bereit, Baiḍ II, 279, 11. Ebenso endlich auch die X. استعدّ sich selbst zurüsten, und dann auch ganz allgemein, abgesehn von der eigenen Beeinflussung: fähig zu etwas sein, daher مستعدّ fähig und استعداد Fähigkeit, capacité, so Spiegel Chr. 55, 2 v. u. —

Nukte. O Dervisch, der Glaubensgenosse (مومن), der nur um der äusseren Ehre, des guten Rufs willen (آب روى = türk. يوز صويى) und aus Heuchelei in die Moskee kommt, zerfliesst, wenn sein äusserer Glanz keinen Bestand hat (d. h. wenn vom Antlitz oder vorn vom Worte مومن das مـ im Sinne des pers. آب und türk. صو fortfällt) wie Wachs (موم) in dem Feuer der Reue und Schaam. Und der Imam (امام), der nur aus Streben nach irdischem Vortheil das Vorsteheramt verwaltet (امامت), leidet Hungerqual (d. h. erblickt das Wort مجاعت = türk. اجلق), wenn die Gemeinde sich (von ihm) zerstreut (wenn näml. das Wort پريشان جماعت wird, d. h. seine Buchstaben zerstreut durch einander gewürfelt werden und ج an die Stelle von م und م an die von ج tritt). —

مَأْمُوم ist hier, wie es aus dem Ggegensatz إِمَام deutlich hervorgeht, einer aus der أُمَّة der Religionsgemeinde, eigentl. einer, dem vorangegangen wird, von أَمَّ vorangehn, durch sein Beispiel belehren, daher إِمَام, plur. أَئِمَّة der, welcher an der Spitze einer Anzahl von Menschen steht, was an und für sich eine Person oder Sache sein kann, dann aber hauptsächlich von einer Person gesagt wird: Vorgänger, soviel als مُقَدَّم oder das pers. پیشوا, bes. der Vorgänger oder Vorsteher in der Religion; أُمَّة ist nun mit Bezug hierauf besonders die Religionsgemeinde, ὁ λαός, im Gegens. zum Klerus, daher أُمِّيّ soviel als Laie, d. h. einer, der nicht lesen und nicht schreiben kann, wie es oft von den Arabern erklärt wird, أُمِّيُّون die Laien, so Baiḍ II, 412, 10 — 332, 9. Dann ist أُمَّة freilich auch allgemein: gens, familia, und wird so z. B. von einer ganzen Gattung von Begriffen gebraucht, so Ummûdag v. Zamaḫś. 7, 11 ما شاع فى أُمَّتِه alles, dessen Begriff unbegränzt gilt, von seiner ganzen Gattung gebraucht wird. —

آب روى ist eigentl. das Wasser des Gesichtes; wie wir nun aber das Wort „Wasser“ z. B. von einem Edelstein im Sinne von: „Glanz“ gebrauchen, so ist es auch im Pers., daher es dann übergeht in den Begriff der Ehre, des Ansehns, Ruhms und guten Rufs, oft soviel als عِرْض, wie es auch Ḫaf. 10, 6 erklärt wird, daher آب روى ريختن schlechtweg: entehren, gleichs. den äusseren Glanz ausgiessen, cfr. Pendn. 65, 1. So ist آب im Sinne von: honneur gebraucht in den منطق الطير 2998—3355 — Bost. 12, 5, آب وشرم Glanz und Schaam, ʿAli 43, 3, ebenso das Adj. آبْدَار wasserhaltig, glänzend, spiegelblank, so von einer Klinge, Z. D. M. G. XVIII, 629. In ähnlicher Weise wird auch das arab. ماء gebraucht, so vom Glanz des Auges ʿAli 41, 8

مَوِيّ lichtblau, himmel-, und wasserblau, im Pers. als Gegens. zu

مَوَّه, نِيل einen Stoff moiriren, auch übertragen: unter einer täuschenden Aussenseite seine Mängel und Fehler verstecken, cfr. Pendn. S. 129, endlich auch poliren, vom Schwert, Div. d. Imrulq. 49, 4. Hier ist es nun durch die Verbindung mit رِيا deutlich, dass آب روی in dem Sinne von: äusserer Prunk mit Ehre, Scheinglanz, der keinen Bestand hat, angewandt ist.

رِيَآء als nom. action. zu der III v. رَأَى heisst also eigentl suchen, sich sehn zu lassen mit etwas, was man nicht wirklich ist, daher Heuchelei und Verstellung im Allgemeinen, religiöse Heuchelei, Scheingläubigkeit und Scheinfrömmigkeit im Besonderen, مُرَآء ein Scheinfrommer; so z. B. Pendn. 15, 1:

پاک اگر داری عمل را از ریا شمع ایمان ترا باشد ضیا

„wenn du dein Thun und Handeln von Heuchelei und Verstellung rein hälst, gewinnt die Fackel deines Glaubens hellen Glanz." So ist denn رِيا ganz analog dem sonst gebräuchl. نِفَاق, daher اهل النفاق ganz gleich mit اهل الريا, so Pendn. 34, 8:

خم مشو پیش توانگر همچو طاق تا نگردی یار با اهل نفاق

„krümme dich nicht, wie ein gewölbtes Dach, in Gegenwart des Reichen, damit du nicht einst den Heuchlern zugezählt werdest" — und mit مُنَافِق einer, der zum Schein äussere Religionspflichten übt, ohne die wahren, inneren Tugenden zu besitzen, so Pendn. 102, 5 und Sure 63, die selbst den Titel سورة المنافقين führt. —

مُوم ist sowohl Wachs, als auch Kerze, und so ist es auch ins Türk. übergegangen, nur dass man, um beide Bedeutungen zu unterscheiden, für „Wachs" gewöhnlich die verstärkte Form بالموم anwendet, vom türk. بال, eigentl. zähe, schmierige Masse, dann Honig, auch eine Art Getränk, Meth bei den Mongolen (cfr. darüber hist. d. Sult. Maml. I, 2, p. 147), wovon dann بالچق Lehm, Koth, Strassenkoth, so Dieter. Chr. 26, 9, auch Hefe = دُرد im Pers. kommt, so شرابك بالچغى Ḥaf. 59, 2 v. u.

Kifah. Wenn der Winkel der Gebetsnische (محراب) aus sündiger Begierde zertrümmert ist (d. h. von dem Worte محراب der Winkel oder die Ecke, nämlich der erste Buchstabe م abgebrochen ist, مُتَهَدِّم شُدَن = türk. يَقْلَمَق S.) so stellt ein Bild der Verwüstung (d. h. so stellt das äussere Bild, gleichs. die consonantischen Umrisse und Formen نقش وصورت des Wortes حراب ohne Punkte) die Wohnstätte dar, in der der Gottespilger seinen Rastort aufzuschlagen gedenkt (خانهٔ تمكين, in einer Randgl. S. erklärt durch: تمكين لغتنده قدرت ويرمكه ديرلر اصطلاحده سلك مقتنده قرار بولمغه ديرلر, und in den Ta'rifât so erläutert: التمكين هو مقام الرسوخ والاستقامة وما دام العبد فى الطريق فهو صاحب تلوين فاذا وصل واتصل فقد حصل التمكين). — Der Endzweck aller derer, die als nachahmungswürdige Muster dastehn (oder das Ende des Wortes مقتدين) ist ein einziges Körnchen Religion (d. h. ist der Worttheil دين); der Hass (بغض = مقت S.) aber erniedrigt sie überall, wo die Religion verderbt ist (فاسداولا, insofern näml., wenn in مقتدين das دين corrumpirt, d. h. nicht da ist, مقت übrig bleibt; S. übersetzt: مقتدينلرك عاقبتى دين دانه سى در اول مقتدينلرى اكسر بغض نه يرده كه فاسد اولا دين). —

Erzählung. Ein Gebetsausrufer (مُؤَذِّن) hatte eine schlechte Stimme, so dass sich das Lâm des Wortes صلوة (Gebet) in seinem Ton (صَوْت d. h. in der Mitte des Wortes صوت, das mit eingefügtem صلوة ل giebt) wie ein Blutigel drehte und krümmte (در هم پيچيدن = türk. دولاشمق, mit Anspielung auf das die Mitte von صلوة bildende لو, das auf das Verb. لوى in der Bedeutung des türk. دورمك dürmek, دولاشمق und بوكمك falten, drehen, krümmen, winden hinweist S. Eine Randgl. dess. sagt über die Constr. v. لوى: لوى الحَبْلَ فَتَلَهُ يلويه ليًّا ولوى رَأْسَهُ وَلَوى براسه أَمَالَهُ); und das lange Alif (eigentl. die Dehnung

des Alif) in dem sein Amt (näml. das Gebetausrufen) bezeichnenden Worte أذان sich wie ein Pfeil mitten in das Ohr (der anwesenden Hörer, d. h. in das Wort أُذُن, das mit eingefügt. أذان giebt, oder auch in die Ohren (آذان selbst) setzte. In einem einzigen Moment pflegte er ebenso wie die einzelnen Abschnitte des Gebetsrufes (بانك نماز, die ja stets doppelt gerufen werden, wie auch eine Randgl. S. bemerkt: مثلا اشهد ان لا اله الّا اللّه ايكى كره و اشهد ان محمد رسول اللّه ايكى كره ديملور) so auch den ganzen Gebetsruf zweimal zu recitiren (مكرّر قلمق = türk. تكرار ديمك od. ايكيشر كره اوقومق, S. übersetzt: بو وقتده اذانى اجزاى اذان كبى مكرّر صنعت بودر ده بر وقتده اكى اذان اوقور und commentirt: ديو ايدى ايدى ديسه درك ايدى تخميل سويليوب اذان اجزاسى كبى مكرر ديو ايدى يعنى اذان اوقنوركن الفاظ اذان اكيشر كره دينور اول مؤذّن اذان اجزاسى تكرار ديدوكى كبى اذانى تكرار اوقور ايدى) wobei noch, wenn man sich statt des pers. بانك نماز das entsprechende arab. أذان denkt, das Wortspiel zwischen diesem und dem آذان Ohren als plur. v. أُذُن herauskommt, die ja auch stets paarweis beisammen sind): — Und um Mitternacht (eigentl. in dem Herzen, d. h. der Mitte von شب) schliefen tausend Augen (هزار, in Buchst. durch غ ausgedrückt) noch nicht von dem wilden Lärm und Tumult, den er erregt (شَغْب, nach einer Randgl. des S. stets mit dem سُكُون des غ = türk. شو قوپورمق, arab. تهييج الشرّ, das eben durch Einfügung von غ in die Mitte von شب entsteht). Man sagte zu ihm: „wie lange willst du denn noch von der Höhe des Moskeenthurmes herab (منار) den seiner Form nach einem م zu vergleichenden Mund geöffnet halten? (كشاده ساختن = türk. آچلمش دوزمك) und dadurch gleichsam Feuer (نار) nach unten herab schleudern? (insofern näml., wenn von dem oberen Ende des Wortes منار, منار لفظنك يوقروسندن, das م geöffnet, d. h. fortgenommen wird, unterhalb desselben, اندن اشغه, das Wort نار übrig bleibt): Er erwiederte: „habt ihr nicht gehört, dass, wenn von dem Gebäude des Minaret (eig. von dem Wort-

bau, d. h. der äusseren Wortform, لفظ وصيغه, des Wortes منار das den Klang des Gebetsausrufes ausdrückende Nûn entfernt wird, es dann nichts als eine Schlange ist (مار), von der nur immerwährende Drehungen und Krümmungen (پيچ پيچ, mit Bezug auf das obige پيچيدن) und Beschädigung (اذا, ebenfalls durch Wegfall des ن von اذان entstanden) ausgehn?". —

أَذَّنَ ist Denominativ von أُذُن Ohr und heisst zunächst also: das Ohr hinhalten, Gehör, Audienz geben, auch gehorchen mit لِ; dann aber auch: Jemandem Erlaubniss geben, ebenfalls mit لِ der Person und فِ der Sache, hinsichtlich der man sie ertheilt, so Sure 84, 2 — Koseg. Chr. 22, 7. Daher ist nun إِذْن theils Audienz, Erlaubniss, einzutreten (entsprech. dem pers. بار, so Spiegel Chr. 68, letzt. Z. und 69, 1, wo es durch دَخْل erklärt wird, wovon بارگاه soviel als درگاه Audienzort, d. h. der königliche Hof, so ib. 63, 9 und تَنْگْبار ein Ort, an dem man schwer Audienz bekommen kann, مقامی که در آنجا بار یافتن دشوار باشد, Spiegel Chr. 63, 10 v. u.) theils auch: Erlaubniss überhaupt und besonders in der Gesetzessprache: ein Verbot aufheben und Jemandem die freie Disposition über seine Angelegenheiten wiedergeben, deren er bisher beraubt gewesen. Die II. und auch die IV. haben nun, neben der allgemeinen Bedeutung, gleichs. das Ohr hinhalten machen, d. h. ankündigen, benachrichtigen, auch: laut schreien (so Koseg. Chr. 24, 9 أَذَّنَ gebraucht) noch die besondere technische des öffentlichen Gebetsausrufens von den Minarets herab; daher مُؤَذِّن ein solcher Gebetsausrufer und أَذان die Handlung desselben, entsprech. dem pers. بانگ, das theils = arab. نِدَا Ruf im Allgemeinen (so Gul. 14, 7 v. u.), theils speziell hierfür angewandt ist, بانگ زدن also = أَذَّنَ. Dieser اذان besteht übrigens in der je paarweisen Recitation verschiedener Formeln, wie الله اكبر الله اكبر — لا اله الا الله etc., an

deren Ende dann noch einmal die Bekenntnissformel wiederholt wird, cfr. Muradgea übers. v. Beck I, 292 ff. —

خفتن heisst eigentl. sich niederlegen und dann: schlafen (cfr. 'Ali 100 Spr. Index S. 133 unter dies. Worte), von der Radix خواب, die auch zugleich als subst. Schlaf bedeutet, entsprech. skr. svapna, wie das pers. خو meist einem skr. sv entspricht, z. B. noch خود = skr. sva, خوار verächtlich = skr. Radix svar verachten, خواندن recitiren = skr. svan tönen, خواهر Schwester = skr. svasr, خود oder خوى Schweiss, = skr. sveda u. s. w. Ganz analog in seiner Bedeutungsentwickelung ist diesem خفتن nun das türk. يتمق, auch eigentl. se coucher, sich hinlegen und dann schlafen (so Dieter. Chr. 20, 8), in welcher Bedeutung es synonym mit اويومق oujoumaq ist, wovon اويقو ouiqu der Schlaf. —

Vers. Der Thurm der Moskee ist (seiner äusseren Form nach) gleich einem Alif (ا), und der Thürring an der Pforte der Moskee gleich einem Mim (م), und die äussere Gestalt des Nûn (ن) bildet die Wölbung (طاق = قَمَر S.) in der Gebetsnische. Sicheren Schutz (d. h. das aus diesen drei Buchstaben gebildete Wort أَمَن) haben die Gläubigen gegen das reisige Geschwader (خَيْل = آتْلُونَر S.) des Missgeschicks, wenn der Zustand ihrer Religionsangelegenheiten durch diese drei Buchstaben in rechter Weise geordnet ist. —

طَاقَ und أَطَاقَ gehen zunächst aus von der Grundbedeutung: drehen und gedreht sein (wie sich dies in طَوْق Halskette zeigt, in طَوَّقَ mit einer solchen bekleiden und dem part. مُطَوَّق, vom غُلَام gesagt Div. d Imr. 46, 1, wo die Scholien es erklären durch: اى عليه طوق ونحو من لباس الملوك, in تَطَوَّقَ sich selbst damit schmücken und مُطَوَّقَة Ringeltaube); daher: spannen und

gespannt sein, und hieraus entwickelt sich die Bedeutung: gespannt sein auf etwas, daher Kraft haben, etwas zu thun oder zu leiden, أَطَاقَ theils: etwas zu thun vermögen, können schlechthin, so hist. anteisl. 26, 2 v. u., theils aber auch: Widerstand leisten gegen etwas. Hiervon leitet sich nun auch طَاقٌ ab, eigentl. Spannung, dann Bogen, Bogenfenster, Wölbung, Schwibbogen, so طاق محراب die Wölbung der Gebetsnische, hier und Ǵâmi Blüthenk. aus II. Div. ed. Wickerh. XIV, 4, ähnlich wie قُبَّة, in übertragenem Sinne gebr. wie آن طاق ابروی jene (Gottes) Augenbrauenwölbung, ib. IX, 2 v. u. und Ǵel. Rûmi 40, 4, sogar vom Himmel gesagt, so Spiegel Chr. 63, 1. Daher طاق بَسْتَن wölben, an ders. Stelle, entspr. dem arab. بَنَا, das auch oft schlechtweg für: „wölben" gesagt wird, daher بِنَاء Wölbung (so Sure 91, 5). Es ist dies طاق übrigens wohl von einem anderen طَق zu unterscheiden, das nur eine Verhärtung des pers. تَ, تَاه, تَه oder تَك ist, plica, Falte, Lage, Stück und dann einzelne Lage, Einzelding, daher im Pers. دوتای zwiefach gekrümmt, vollständigen Kreis bildend, so Gul. 10; auch = فَرد, wie es z. B. vorkommt Pendn. 114, 11: آن زمان گردی تو در تفرید طاق „dann wirst du keinen dir Gleichen haben, eigentl. wirst du ganz einzeln sein". Von diesem طاق leiten sich nun auch ähnliche Redensarten ab, wie طاق کردن oder آوردن auf die Einzahl reduciren, d. h. vernichten, so Mirch. Seldschukeng. 181, 4 und طاق گردیدن oder türk. طاق اولمق eine Lage werden, d. h. auf nichts reducirt werden; cfr. hierzu noch die Anmerk. Fleisch. (2) in Z. D. M. G. XI, 696. طَاقَة ist nun, gleichsam mit Anschluss an diese beiden verschiedenen طَاق, zunächst der einzelne Faden eines gedrehten Strickes, auch einzelne Lage, z. B. Papier, Buch = türk. قات, so Baiḍ zu Sure 89, 12, geht dann aber ebenso, wie obiges أَطَاقَ und das arab. قُوَّة (von قَوِيَ ebenfalls: gespannt, daher kräftig sein) in Spannkraft über, wiederum theils: Kraft zu handeln, daher بی طاقت im Pers. kraftlos (so Spiegel Chr. 33, 6), theils: Kraft etwas zu ertragen, zu widerstehn, Wider-

standskraft, so Z. D. M. G. II, 40, 6 — XIII, 449 (II, 4) طاقت عتیب die Kraft, den Vorwurf zu erdulden — ib. 452 (v. 2) تاقت نمی آرم ich vermag nichts auszurichten, habe keine Widerstandskraft — ebenso Gul. ed. Johns. 27, 7 v. u. — 58, letzt. Z· — Ganz entsprechend diesem arab. طاق, أطاق etc. in der Grundbedeutung und deren Entwickelung ist nun das pers. تافتن, zunächst: zusammendrehen vom Strick, ریسمان, mit از wegdrehen von, abwenden, abbiegen von etwas, so عنان بر تافتن abbiegen, vom Wege, 'Ali 11, 2 v. u. روی بر تافتن از, das Haupt abwenden, sich entziehen, so Z. D. M. G. IX, 106 (III, v. 2); dann ebenfalls: spannen und intrans. gespannt sein, bes. بر تافتن auf etwas, daher sowohl: gewachsen sein, Widerstand leisten, als auch Kraft haben, etwas zu erreichen, zu fassen, zu leisten. Da nun Licht und Wärme nur eine Entwickelung von Kraft sind, so ist تافتن auch soviel als روشن شدن leuchtend, glänzend sein, geworden (so von der Sonne gesagt Z. D. M. G. IX, 135 XIII, v. 79), auch brennen und trans. entzünden. Daher ist تاب (unser „Tau" eig. Gedrehtes) zunächst Drehung, Zusammendrehung, = türk. بودم und بورم, so von gekräuselten Locken ges. Ḥaf. 3, 10 v. u., dann in übertragenem Sinn: Qual, drückender Schmerz, so z. B. بتاب بودن gequält sein, so Spiegel Chr. 93, 6; dann Spannung, Spannkraft, Kraft überhaupt z. B. Z. D. M. G. تاب قهر تو نداریم deinen Zorn ertragen wir nicht, und endlich auch Glanz, in gleicher Bedeutung, wie تابش (Spiegel Chr. 90, 4). Daher ist تابستان Spannungszeit, d. h. Wärmezeit, Sommer, im Gegensatz zu زمستان Frostzeit, Winter. Mit verschiedenen dieser Bedeutungen spielt Nisâmi im Iskendern. v. 57 und 58 (cfr. Spiegel Chr. 63, 6 und 7):

خرد تابد و در نیابد ترا که تاب خرد بر نتابد ترا

„die Fackel deines Verstandes leuchtet hell (so nach der Erklärung des Commentars), aber trotz ihres Glanzes begreift sie dich nicht, denn die Kraft des Verstandes ist doch nicht gross, nicht kräftig genug, dich zu erfassen, zu erreichen, d. h. ist deiner Majestät und Grösse nicht gewachsen." —

Dritter Abschnitt.

Ueber die Armensteuer und Aehnliches. (In einigen Codicc. steht statt زكوة — صدقة, wie z. B. im Leipz. Cod., wozu eine Randgl. S. bemerkt: وصدقه دن مراد صدقهٔ مفروضه اولیجق زكوة معناسنه اولور')

Nukte. Das Wort صَدَقَة (Almosen) besteht aus den einzelnen Buchstabentheilen des Wortes صِدْق (wahre Lauterkeit in Glaubenssachen), die gleichsam auf dem (den letzten Buchstaben desselben bildenden) ص ruhn, das (als Zahl gefasst حسابده) 5 bedeutet. Das will sagen: man darf erst dann die Erfüllung der fünf Grundgebote des Islam für sich in Wahrheit in Anspruch nehmen, wenn man die gesetzlichen Almosen darbringt (wörtl. die Wahrhaftigkeit der in Anspruchnahme der 5 Grundpfeiler, d. h. Grundgesetze des Islam ist erst gestattet, d. h. sicher und gewiss durch die Darbringung der Almosen, nach S. Uebersetzung: اسلامك اركان خمسه سی دعوی سنك صدق ادای صدقه ایله مسلّم در und von ihm commentirt durch: اركان خمسه نك صدقی (صدقه واقع اولمق ایله ظهور بولور'). —

Diese hohe Bedeutung, die hier dem Almosengeben unter den fünf muhammedanischen Hauptgeboten beigelegt wird, ist auch vollkommen durch Koranaussprüche gesichert und gerechtfertigt. Alles, was man übrig hat, soll man zu Almosen anwenden, ohne Dank zu verlangen und ohne die Wohlthat jemals vorzurücken, und es ist dafür die reichste Vergeltung von Gott bestimmt. So heisst es in der zweiten Sure „thut Gutes, der Herr liebt die Wohlthuenden“ und: „gebt Almosen des Tages

und des Nachts, insgeheim und öffentlich, ihr werdet den Lohn aus den Händen des Ewigen empfangen.“ —

صَدَقَ geht ebenso, wie z. B. قَسَطَ, von dem ursprünglichen Begriff des Geradeseins, zunächst einer Lanze, aus, der dann in den von: recht, wahr, auch human, mild sein übergeht, daher in der I. im Gegensatz zu كَذَبَ theils mit Accus. der Pers.: Jemandem etwas Wahres berichten, oder der Sache: etwas wahrhaft berichten, oder auch mit beiden zusammen construirt, so Koseg. 4, 12 (wo statt صدّقتنى wohl besser: صدقتنى zu lesen ist), auch absolut: die Wahrheit sprechen, was dann auf die Sache selbst übertragen wird, z. B. von Aussprüchen: wahrhaft sein, so Sure 51, 5. Die II. صَدَّقَ heisst nun: für wahr halten, glauben, im Gegensatz zu ظَنَّ, dem blossen „meinen“, Jemandem Glauben schenken, mit dem Accus., aber mit ب in religiöser Beziehung: glauben, so Sure 28, 10 — 92, 5, wobei das ب das باء المجاز, das der uneigentl. Bedeutung ist, wie es z. B. auch bei آمَنَ sich zeigt, das mit dem Accus. sicher stellen, mit ب dagegen, „glauben an“ heisst, weil darin wie Baiḍ in der zweiten Sure sagt (cfr. auch Sacy Anthol. gramm. 12, 6) der Begriff des اعْتِرَاف, bekennen, liegt. Endlich heisst nun صَدَّقَ auch: bewahrheiten, bestätigen, soviel als حَقَّقَ, so Ahlw. Chal. el Ahm. 397, v. 2, daher حروف التصديق die Partikeln der Bestätigung, Betheurung genannt werden, wie z. B. نَعَمْ wahrlich, بَلَى nein! u. s. w. (Mufaṣṣ. S. 144). Im Freitag sind die Bedeutungen beider Formen fälschlich untereinander gemischt. So ist nun صِدْق zunächst: rectitudo, dann aber Wahrhaftigkeit, so Pendn. 80, 8: صدق زبان در سخن, das Sacy S. 156 übersetzt durch: la fidélité à ne rien dire qui ne soit conforme à la vérité, im Gegensatz zu كِذْب Lüge, weshalb erstere auch أُمّ الفضائل genannt wird ʿAli 100 Spr. 17, 3 — ferner Güte, Trefflichkeit, so Gul. 58, 5 v. u: صَدِيق ein wahrer, aufrichtiger Freund, plur. أَصْدِقَاء (so Koseg. Chr. 5, 8 v. u.), und davon III. صَادَقَ Freund-

schaft mit Jem. machen, ib. 11, 8 v. u. صَدَقَة ist nun ebenfalls Gerechtigkeit, Güte, alles, was man aus Menschenfreundlichkeit für andere thut, jede Wohlthat, Empfehlung etc., und dann bes. eine freiwillige Gabe, ein Almosen. Davon denom. ist تَصَدَّقَ mit على Almosen austheilen, über, so dass der Andere sie empfängt, pers. صدقه كردن بر, mit ب etwas als Almosen austheilen, so Kazw. I. 73, 3, dann überh. sich gegen Jem. mildthätig und menschenfreundlich beweisen, so Sure 63, 10. — Aehnliche Bedeutungsentwickelung hat nun das oben erwähnte قَسَطَ, das von der Wurzel قس hart, steif und dann: gerade sein, herkommt (daher قَسَا härten, ebenso أَقْسَى verhärten Anthol. gramm. 22, 14 قَاسٍ hart, verhärtet, vom Herzen, ib. 22, 14, قَاسَى sich härten, näml. gegen den Schmerz, ihn ertragen, mit Accus. Sure 82, 15, gerade wie كَابَدَ und das lat. obdurare, franz. endurer) und nun theils in gutem Sinne: unerbittlich gerade, gerecht sein, theils in üblem: starr sein, rigidum esse, angewandt wird; in der I. meist: ungerecht sein, nur zuweilen auch das Gegentheil. Daher einerseits قَسْطٌ Härte, und andrerseits: قِسْطٌ Recht, Gerechtigkeit, Wahrheit = عَدْلٌ, und davon abgeleitet die IV. أَقْسَطَ mit إِلَى gerecht sein gegen, Sure 60, 8 und Baiḍ dazu; قِسْطٌ heisst dann aber auch: das rechte Maass, die festgesetzte Quantität, und diese Bedeutung hat der Stamm قس z. B. auch in قَسَمَ bestimmt zutheilen, oft in der speziellen Bedeutung: die Mauern eines kriegerischen Platzes vertheilen, jedem der Emire ein Stück bestimmen, um die Demolirung zu beschleunigen, cfr. hist. d. Sult. Maml. I. 2, p. 7; daher قِسْمٌ festbestimmter Theil, قَسِيمٌ proportionirlich, von einer Sache, deren Theile in gutem Verhältniss stehn, so Gul. 3. Auch das schon früher besprochene pers. درست und درشت geht von dem ähnlichen Grundbegriff des „gerade" aus und nun in ersterem in den des „gerechten" in letzterem in den des „harten, ungerechten" über. — Während nun hier in den angeführten Worten die Bedeutungen: Recht,

Gerechtigkeit auf der einen, und Ungerechtigkeit, Härte anderen Seite, von dem ursprüngl.: gerade und hart sein, leitet sind, giebt es eine ganze Reihe von Verben im Arabischen, bei denen diese entgegengesetzten Begriffe von dem Grundgedanken des: deflectere, declinare, ablenken vom Wege, sei es des Rechtes, sei es des Unrechtes, sich herleiten. So ist zunächst جَارَ ablenken vom Wege, wie sich dies deutlich in جَارٌ Nachbar zeigt (entsprech. hebr. גֵּר Fremder) eigentl. der vom Wege abbiegt, um bei Jemandem einzukehren und zu wohnen, ganz besonders um Schutz zu suchen, daher es auch: Schützling bedeutet, und weil dies ein Wechselverhältniss ist, auch auf den Schützer, den Schutzherrn und Patron übertragen wird, so Div. d. Imrulq. praef. 7, 4. Will man freilich beide genau unterscheiden, so gebraucht man مُجِير für den Schutzherrn, und مُجَار oder auch مُسْتَجِير für den Beschützten oder Schutzsuchenden. Daher heisst جِوَارٌ die Clientel, die Schutzgenossenschaft, so Kazw. I, 70, 6 — 179, 14 und مُجَاوِرٌ einer, der sich dem Dienst eines Gotteshauses auf längere Zeit widmet, also gleichsam in Gottes Bezirk und Burgfrieden wohnt, soviel als عَاكِف und dadurch die مُجَاوَرَة, Gottes Schutzgenossenschaft, erlangt, جَارُ اللّٰه Gottes Nachbar und Client wird, wie z. B. der berühmte Zamahšari diesen Beinamen führt (so Spieg. Chr. 66, 13: رُتْبَة مُجَاوَرَت der Würdegrad der مُجَاوَرَة). Aus dieser Grundbedeutung von جَارَ geht nun die speziellere: vom rechten Wege, vom Pfad der Wahrheit abbeugen, daher ungerecht sein, hervor, und جَوْرٌ ist also: Ungerechtigkeit und Bedrückung, woher das pers. وصف تركيبى جَوْر پيشه gebildet ist: einer, der gleichsam die Bedrückung zu seinem Gewerbe, seiner Gewohnheit gemacht hat, so Gul. 20, 6 v. u. — Ebenso ist عَدَلَ a via deflectere, aber in gutem Sinne, vom Wege des Unrechts abbeugen, daher عَدْلٌ einestheils das Abweichen, Abbeugen, d. h. in grammatischer Beziehung die Abbeugung von einer Form zur anderen, der

Metaplasmus (Mufass. 10, 1 u. 2 ff.) wie z. B. عُمَرُ 'Omar. u. ثُلَاثُ je 3 als solche durch Metaplasmus aus einer anderen, zum Grunde liegenden Form gebildete Worte von den Arabern angesehn werden, ersteres auc عَامِرٌ und letzteres aus ثَلَاثٌ 3; — anderntheils aber Gerechtigkeit, und auch adjectiv. gerecht, Gerechtigkeit beweisend, رَجُلٌ عَدْلٌ Unmûdag 6, 2 v. u., das dann vermöge seiner eigentl. abstracten Bedeutung auch beim Dual und Plural unverändert bleibt: — ferner richtiges Gewicht, soviel als سَلَامٌ und دَرٌّ, cfr. Z. D. M. G. XVIII, 761, — und endlich in besonderem Sinne: bürgerliche Unbescholtenheit, Redlichkeit, weshalb عَدْلٌ (eder auch عَادِلٌ) plur. عُدُولٌ, heutzut. adûl. ausgespr., auch concret in gerichtl. Sinne: Geschworner, Beisitzer ist, weil dies äusserlich unbescholtene Leute sein mussten, Schiedsrichter, Unterhändler, und heutzutage allgemein: Notar, wovon das abstr. عَدَالَةٌ das Amt eines solchen und die denominat. Verba عَدَّلَ Jemandem den Rang eines solchen verleihn, und تَعَدَّلَ die Functionen desselben verrichten, kommen; cfr. dazu hist. d. Sult. Maml. II, 2, p. 111—114. Von den أَصْحَابُ des Propheten dagegen angewandt, heisst es: sie sind unter sich عُدُولٌ, d. h. keiner steht an Rang dem anderen nach oder über ihm, sie sind sich alle gleich, mit Anlehnung seiner Bedeutung an عِدْلٌ, theils: égal, équivalent, auch émule, und dann bes. eine Kameellast, türk. دَنْك, weil jede der beiden Hälften der anderen das Gleichgewicht hält, auch wohl عَدِيلٌ genannt, welches Wort dann in übertragener Bedeutung auch von den beiden Gliedern einer Doppelfrage gebraucht wird, so Baiḍ II, 345, 3 v. u. Davon abgeleitet heisst عَدَّلَ: etwas gleichmässig machen, aequiparare, ebenmässig ausbilden, so Sure 82, 7, auch Handschriften collationiren, Nöld. Gesch. d. Kor. S. 178; und VIII. اِعْتَدَلَ gemässigt, temperirt sein, in der Mitte stehn zwischen dem zu Viel und zu

Wenig, so besonders vom Wetter زمان, der Temperatur غمو etc., Ḳazw. I, 42, 12 v. u. — 85, 16 — 169, 9 u. s. w. Daher ist اعتدال Mässigung, so 'Omar b. Sul. 29, 11, auch gutes, gemässigtes Wetter, Ḳazw. I, 96, 2 v. u. — طريق الاعتدال die Mittelstrasse, على الحد الاعتدالى im normalen Zustande, Ḳazw. I, 23, 5 v. u. — معتدل gemässigt, ib. 93, 2 und 7 — 97, 3. — Ebenso bedeutet عسف: vom rechten Wege ablenken, عسوف ungerecht, gewaltthätig, عسيف auf unrechtem Wege ohne Leitung gehend, cfr. das Nähere bei Sacy, Chr. II, S. 359 — und die VIII. اعتسف auf's Geradewohl losgehn, so Mufass. 2, 13 — ferner حاف, يحيف, daher حيف = ظلم Ungerechtigkeit und dann allgemein: Sünde, oft blos wie unser: es ist Schade = türk. يازق und ital. peccato, so Gul. 13, letzt. Z. — Z. D. M. G. IX, 101 (I, v. 81), حيف از schade um — ib. IX, 96 (I, v. 18), — حيف باشد wie z. B. auch das pers. دريغ gebraucht wird, das eigentl. fern, unzugänglich, unmöglich zu machen, bedeutet, so Z. D. M. G. IX, 114 (VII, 4) كرت دريغ نيايد, daher دريغ داشتن fern halten, entziehen, vorenthalten, دريغ selbst: Weigerung, refus, بى دريغ unverweigert, ohne Kargheit, reichlich: — dann aber als Exclamation: o schade, leider! angewandt wird — so Z. D. M. G. XIII, 455, 6 v. u.: دريغ نيست es ist nicht Schade! — Ein ähnlicher Grundbegriff zeigt sich dann endlich noch z. B. in حنيف, das im Aramäischen noch soviel als: Heide ist, eigentl. der sich abwendet von der Wahrheit, im Arab. dagegen mit entgegengesetzter Fassung des Begriffs: abwenden den bedeutet, der recht glaubt und recht thut, d. h. der sich von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit gewandt, von حنف verdreht sein, auswärts gedrehte Füsse haben (so Sure 98, 4); ferner in زاغ abbeugen, vom rechten Wege, daher زيغ Zweifel, Verwirrung,

Unordentlichkeit, so Anthol. gram. 14, 5, العقائد الزائغة die falschen unächten Dogmen, — und endlich auch noch in مَالَ, das auch: sich abwenden von und zuwenden zu bedeutet, daher مَائِلٌ mit إِلَى geneigt zu, mit عَنْ abgeneigt von, so Baiḍ II, 412, 17 — Ḳazw. I, 17, 9. —

Vers. Das ص in dem deinen lauteren Glauben bezeichnenden Ausdruck صِدْقَتْ, welches oben auf dem Worte دِقَّتْ, Subtilität, Feinheit, ruht, bildet gleichsam (wegen seiner äusseren Formähnlichkeit) für dein Herz ein Auge, durch welches dies die subtilen, feinen Doctrinen der Religion (دقيقها, analog dem obigen دِقَّتْ) klar erschaut. —

دِقَّة sowohl wie دَقِيق gehen aus von der Wurzel دَقّ, die den Grundbegriff des Stossens, Zerstossens hat. Daher ist دَقّ eigentl. fein zerstossen sein, daher tenuem, minutum esse, auch trans. klopfen (so Mufaṣṣ. 17, 8). In übertragenem Sinne ist nun دِقَّة: Geistesfeinheit, Geistesschärfe, Spieg. Chr. 149, 3 v. u. und دَقِيقَة, plur. دَقَائِق feine, subtile Gedanken, subtile Doctrinen, Subtilitäten, so ib. 22, 11, wo es mit حَقَائِق verbunden ist, also: feine und tiefe Gedanken. Aber mit Beziehung auf die eigentl. Bedeutung heisst دَقِيقَة auch: kleines Stück, Bagatelle, Kleinigkeit, so Gul. 39, 9 und 10, und von der Zeit endlich: Minute, so z. B. Ḳazw. I, 23, 8 v. u. — 26, 15 u. s. w. Verwandt oder ähnlich mit diesem Stamm in Bezug auf die Grundbedeutung des Stossens sind دَكّ in دَكَّ zerstossen, zermalmen, دَكًّا دَكًّا mit einer Zermalmung nach der anderen, so Sure 89, 22, ferner دَعّ, wie sich das zunächst zeigt in دَعَّ stossen und dann in دَعَا,

eigentl. Anstoss geben mit der Stimme, daher rufen, herbeirufen, anrufen, nennen, mit إِلَى figürlich soviel als عَدَا 'Alis 100 Spr. 17, 6; دُعَاء jede Anrufung Gottes, auch Fürbitte bei Gott, so Mufass. 4, 11, mit لِ der Person apprecatio, Anwünschung von Gutem, mit عَلَى imprecatio, Anwünschung von Schlechten, دَاعٍ im Sinne von Missionar; دَاعِيَة eigentl. der innere Ruf, der von dem Willen Jemandes an diesen ergeht, Veranlassung, so Mirch. Seldschuck. 15, 5 v. u.: داعیه دارد که er fühlt sich (innerlich oder äusserlich) veranlasst, aufgefordert zu — VI. تَدَاعَى dem Einsturz drohen, gleichsam als ob die einzelnen Theile eines Gebäudes sich wechselseitig fortzustossen suchten oder auch sich einander aufforderten, in Trümmer zu fallen, cfr. Fleisch. Beitr. z. arab. Sprachk. II, 266. VIII. اِدَّعَى eigentl. zu sich rufen, daher sowohl gerichtlich beanspruchen, reclamiren, mit عَلَى von der Person des Gegners, fordern überh., so Sure 83, 3, als auch allgemein: behaupten, angeben, vorgeben, so Mufass. 3, 5; mit لِ noch in der speziellen Bedeutung: sich einen ausgezeichneten Mann erwählen und sich ihm als seinem Patron und Meister weihn, cfr. darüber hist. d. Sult. Maml. II, p. 75. Daher kann nun مُدَّعِى sowohl Reklamant, Kläger, gerichtlicher Gegner überhaupt, so Z. D. M. G. V, 317, 6, im Gegens. zu المُدَّعَى عليه dem Beklagten, als auch ein anmaasslicher, pretentiöser Mensch, eitler Prahler sein, so ib. IX, 120 (VIII, 74). Bei den Sufis heissen die falschen Sufis so, Prätendenten gleichsam, die behaupten, auf die gewöhnliche scholastische Weise Gott zu suchen und zu finden. Unmittelbar mit dieser VIII. hängt nun seiner Bedeutung nach das abstr. دَعْوَى zusammen: gerichtliche Klage, Reklamation, Process, daher دَعْوَاجِى im Türk. Advokat, aber auch Behauptung (so Spiegel Chr. 73, letzt. Z.) und besonders Anmasslichkeit, Ansprüche, pretentiöses Wesen, so Gul. 11, 7, دعواى إِعْجَاز Anspruch auf Wunderthaten, Z. D. M. G. IV, 58,

letzt. Z., endlich auch ganz allgemein, zumal in der Vulgärsprache: Sache, soviel wie قَضِيَّة, das ebenfalls in dieser Allgemeinheit angewandt wird: Sache, Geschäft (so Koseg. Chr. 49, 8 v. u.). Wohl zu unterscheiden davon ist دَعْوَة, das theils soviel als دُعَاء Anrufung Gottes ist, wie Gul. 23, 2: درويش مستجاب الدعوة ein Dervisch, dessen Gebet immer erhört wurde (ein frommen Leuten gegebener Beiname), Anrufung überhaupt und speziell Klage, so hist. anteisl. 24, 4, theils aber auch: Einladung zum Schmaus und dann Schmaus, Bewirthung selbst, so Spieg. Chr. 25, 5 — 31, 3 — Sacy Chr. I, ١٢, 5 v. u. etc. Die X. endlich إِسْتَدْعَى heisst einerseits: herbeirufen, einladen, daher إِسْتِدْعَاء Einladung, eine Art der مكاتبات, cfr. Ahlw. Poes. und Poet. S. 48, andrerseits aber auch: nothwendig fordern, zur nothwendigen Folge haben, verdienen, so Anthol. gramm. 21, 8 v. u., soviel als اِقْتَضَى (so 'Ali 100 Spr. 21, 7) und اِسْتَلْزَمَ (ib. 11. 5 v. u. — 20, 11), gleichsam im Gegens. zu لَزِمَ mit dem Accus. aus etwas folgern, als Schlussfolgerung gezogen werden (so Anthol. gramm. 19, 5). —

Verwandt mit دق, دك, und دح ist ferner auch die Wurzel دح stossen, daher دَحَا durch Stoss abplatten, abplattiren, so Baiḍ II, 284, 8 v. u., دَحَرَ ebenfalls: stossen und دَحْرَجَ wälzen, rollen, als eine bestimmte Art des Stossens, so Ḳazw. I, 92, 1, welcher Begriff dann auch, ebenso wie es bei دَاكَ der Fall ist, in den des Dichtgedrängtseins übergeht, daher دَاحَ dichte Masse bilden, dicht überhängen, دَوْحٌ dichte Baummasse und دَوْحَة eine einzelne Baumgruppe oder ein einzelner Baum selbst, so Gul. 8, 3 v. u. — ebenso auch die Wurzel دى in دَهَا stossen und dann plötzlich über etwas kommen, überfallen, obruere, ganz wie غَشِيَ (Sure 88, 1), دَاهٍ ein Schelm, Betrüger, der plötzlich über die Leute kommt und sie überlistet, und دَاهِيَة eigentl.

das die Menschen Ueberfallende (cfr. Baid zu Sure 88, 1), daher Unglück, soviel als منون und متلف, auch im Sinne von: verschmitzter Kerl, Teufelskerl, Schalksstück, Ausbund von Schlauheit, cfr. Ahlw. Chal. el Ahm. 27 und 28. — Aehnlich endlich ist noch die Wurzel دَف stossen, so دَفَعَ zurückstossen, was dann freilich oft nur soviel als: geben, übergeben ist im Gegensatz zu أَخَذَ (so Sure 83, 3), auch: abweisen, nicht anerkennen, so Mufaṣṣ. 2, 5 v. u., لا يُدْفَع gleichs. als adj. unabweisbar: مَدْفَع, plur. مَدَافِع Kriegsmaschine, Katapulte, auch Kanone, hist. d. Mongols I, 290, cfr. auch Div. d. Imrulq. 28, 1 zu مدافع القيصر, das die Scholien dort durch: اعمالٌ وما اتّصل ببلاده وما يدفع عنه ويحميه erklären — und دَفَقَ, das theils mit heftigem Stosse ausschütten ist = صَبَّ verb. mit دفع, theils aber auch intrans. sich ergiessen (cfr. Sure 86, 5), soviel als V. تَدَفَّقَ vom Wasser ges. Sacy Chr. I, ٣٣, 6 v. u. Wegen dieser seiner ursprüngl. Bedeutung: „stossen" wird es dann auch von dem stossenden Gang der Kameele gesagt, daher in der V. schnell im Gange sein, مُتَدَفِّقَة oder دِفَاق ein schnelllaufendes Kameel, so Mo'all. d. Ṭarafa v. 26 ed. Arn. S. 45. —

Nukte. Die Summe in Gold, von der die Armensteuer erhoben wird (wörtl. die festgesetzte Summe der Kirchensteuer in Gold) und die man auf 20 (Miṯḳâl) festgesetzt hat, ist des äusseren phonetischen Lautes halber ein تَبَرُّك (d. h. ein Mittel, durch welches man sich göttlichen Segen erwerben kann), denn تِبْر ist Gold (und zwar سِكَّة سى اولمين التون noch nicht gemünztes Gold oder nach einer Randgl. des S. genauer: التبر ما كان من الذهب غير مضروبة فاذا ضرب دنانير فهو عين (Goldmünze) ولا يقال تبر الّا للذهب وبعضهم يقوله ايضا للفضة); und das ك (am Ende von تَبَرُّك, auf welches تبر also gleichs. daraufgesetzt ist) ist seinem

Zahlenwerthe nach 20. Jeder, der nun bei diesem تَبَّكَ Falschmünzerei übt (oder überh. Falschheit und Betrug, d. h. die Buchstaben dieses Wortes umdreht, قَلْب theils in übertragen pers. türk. Sinne = قلبلق, theils als ächter Infinitiv von قَلَبَ) erfährt Bekümmerniss und Leid (d. h. sieht das Wort كُرْبَت das von S. durch: غمّ, in einer Randgl. durch: الغمّ الذي يأخذ بالنفس erklärt wird). —

قَلْب hat besonders im Pers. die übertragene Bedeutung falsches Geld, gewonnen, soviel als سيم دَغِل oder auch دَغَل (da auch dieser Inf. concret gebraucht wird), eigentl. Geld, das einen inneren Fehler hat oder دَسِرْه ist, nicht Curs hat, nicht geht, im Gegensatz zu خَالِص (so Gul. 50, 5). So findet es sich z. B. im Pendn.: قلب را نقاد نيارد در نظر das falsche Geld würdigt der Wechsler (oder Münzensichter) keines Blickes. So findet es sich im Anvâri Soheili: كه قلب وخالص ما مى شناسد denn er (Gott) weiss wohl unsre gute und unsre schlechte Münze zu unterscheiden, und an einer anderen Stelle: قلبى مردم زخيانت بود die falsche Münze, die sich im Menschen findet, entspringt aus der Veruntreuung. So spielt auch Ḥaf. öfter damit, z. B. in den Versen: دل دادمش بمزده وخجلت همى برم — زين نقد قلب خويش بدوم نثار دوست.

Daher ist dann قَلْبَزِن ein Falschmünzer, und ebenso قَلَّب, das dann auch allgemein für: Betrüger angewandt wird. —

Arabischer Vers. Das ungemünzte Gold (تِبْر) ist Jemandes Verderben (d. h. ist das Wort تَبّ, nach S. Randgl. ebenso wie تَبَاب = هَلَاك وخُسْران, weshalb auch in der Sure 111 steht: تبت يدا ابي لهب), wenn nicht die Absicht, Wohlthaten damit zu erweisen, ihm auf dem Fusse folgt (اردجه = في الاثر; d. h. wörtl.:

wenn nicht hinter تب das ر von رِفْد folgt, das mit jenem verb. dann تِبْر giebt, راء رفد also einestheils = فكر عطا, anderntheils حرف راء لفظ رفد ; رِفْد nach einer Randgl. S. عطا وصلة). Ebenso ist das reine Gold (نَضْر, ebenso wie نُضَار und نَضِير = arab. ذهب, türk. التون S. Randgl.) ein schlimmer Schade (ضر) für die Stadt (بلد = شهر S.), wenn nicht die Richtung, das Bestreben, freigebige Schenkungen damit zu machen, damit verbunden ist (wörtl. wenn nicht das Gesicht, وجه = يوز, d. h. der erste Buchstabe von نَحْلان, ن, zu diesem ضر hinzukommt und so eben نضر bildet). —

تِبْر Gold oder vielmehr Goldstücke, wie sie sich in der Erde finden, ohne weiter geläutert und bearbeitet zu sein, heisst ursprüngl. Fragment, von تَبَرَ, entsprechend dem chaldäisch. תְּבַר, hebr. שָׁבַר zerbrechen.

نَضْر ist eigentl. glänzendes Metall, kann also an und für sich Gold oder Silber sein, von نَضَرَ glänzen, bes. von Metallen, dann aber auch von dem Glanz der Freude auf dem Antlitz der Seligen ges., daher نَضْرَة Freudeglanz, so Sure 83, 25. —

وَجَهَ heisst zunächst: richten, wenden, und daher ist وَجْه Richtung, Wendung und dann wie das hebr. פָּנִים vom Gesicht gebr., gleichsam Richtungstheil des Körpers, z. B. Sure 80, 38, woher auch die Redensart kommt: etwas thun لِوَجْهِ الله wegen des Angesichtes Gottes, um einst vor sein Angesicht zu kommen, d. h. gratis, so Koseg. Chr. 18, 9, auch geradezu für: Person gesagt, so Sure 82, 2: وُجُوه — وُجُوه einige — andere. — Ebenso ist جِهَة zunächst: Richtung, الجِهَات السِتّ die 6 örtlichen Directionen, Richtungen, so Mufass. 25, 6 und 5 v. u., nämlich فَوْق oben, تَحْت unten, يَمِين rechts, شِمَال links, أَمَامَة

vorn und وَرَاء hinten; und daher مِنْ جِهَة soviel als مِنْ طَرَف und مِنْ جَانِب (nicht etwa مِن جَنْب, da dies stets nur Seite ist und nie in übertragener Weise gebraucht wird) von Seiten des und des. Dann bedeutet جِهَة aber auch: Anstellung, so Gul. 28, 4, häufig auch: Abgabe, die Jemandem auferlegt ist, und der Plural جِهَات im Pers. soviel als: Güter, Reichthümer, cfr. hist. d. Sult. Maml. I. 1. p. 18. So ist nun وَجَّهَ theils: wenden, richten zu etwas hin, daher adressiren, richten an, auch oft von Gebeten in Bezug auf Muhammed gesagt: zu Gute kommen lassen, so Mufass. 2, 6 mit إِلَى; und die V. تَوَجَّهَ als med. davon: sich wenden, hinwenden zu, eine Richtung einschlagen = pers. روى نهادن, روى نمودن oder سر گرفتن — theils aber auch, mit Bezug auf die Bedeutung von جِهَة: Anstellung: Jemandem einen Posten, eine Anstellung geben, ein Amt übertragen, so im Türk. تَوْجِيه اتمك z. B. Chr. v. Wickerh. 13, 9 und 2 v. u. — 14, 1 ff. und تَوْجِيهَات heutzutage: der türk. Staatskalender. Nun geht das obige وَجْه aber auch in die Bedeutung von: Richtung auf etwas zu Erreichendes hin, Absicht und ebenso Rückbeziehung darauf, worauf eine Sache beruht, über, daher Grund und Ursache, so Kazw. I, 92, 16 (wo statt وجود zu lesen ist وُجُود), weshalb وَجْهُ التَشْبِيه bei der Vergleichung der Vergleichungsgrund oder das tertium comparationis ist (siehe Mehren S. 20), und endlich auch allgemein: Art und Weise, so Baiḍ zu Sure 87, 1: على وَجْهِ التعظيم nach der Weise des تعظيم, زَوْجِهِ حَرَام auf unerlaubte Weise 'Ali 100 Spr. 19, 12, auch einzelner Fall, so Baiḍ zu Sure 86, 4: على وَجْهَيْن in beiden Fällen, ganz bes. aber: Art und Weise der Erklärung, und davon denom. heisst nun وَجَّهَ sowohl: einer Stelle eine bestimmte Wendung und Bedeutung geben, sie gleichsam ausser allem Zweifel setzen und recht-

fertigen, als auch: ihr eine Wendung nach verschiedenen Seiten hin geben, daher dann تَوْجِيه Zwei- oder Mehrdeutigkeit ist, soviel ungefähr als إِبْهَام, wo eine Rede zwei oder mehr von einander verschiedene oder gar entgegengesetzte Gedanken ausdrücken kann, siehe Mehren S. 122 und 23. —

Nukte. Das über die Summe Silbers (نُقْرَه — türk. نِمِش S.), von der die Armensteuer erhoben wird, gesetzlich Bestimmte, das von 200 (Dirhems) 5 beträgt, ist wohl erwünscht und wohl passend als صدقه. Ist doch das Wort صدقه selbst ein treffender Hinweis darauf, denn ص und د zusammengenommen geben صد, d. h. 100, und ق ist allein ebenfalls 100 und ه ist 5 an Zahlenwerth. (S. sagt in seiner Erklärung am Schluss: (اویلیه ایکی یوز درهم کمشده بش درهم کمش زکات درک اتدوکنه بو دلیل در'

حَدّ, plur. حُدُود von حَدَّ schärfen oder mit einem scharfen Instrumente etwas abgrenzen, abmarken (daher حِدَّة Schärfe, auch übertragen in gutem Sinn: Feuer der Rüstigkeit, so 'Ali 49, 7 und in schlimmem: Hitze, ib. 69, No. 58 — 53, No. 230, حَدِيد scharf und als subst. Eisen, eigentl. was scharf gemacht werden kann) ist zunächst als Inf. das Ziehen einer Grenzlinie, dann übertragen: Bestimmung dessen, was zu thun und zu lassen ist, daher Gebot und Verbot, und speziell: Strafbestimmung, Criminalstrafe (die entweder in Geisselung, Steinigung oder Hinrichtung besteht, so Baid zu Sure 65, 1 — II, 338, 10), حُدُود die gesetzlichen Strafen, Z. D. M. G. IV, 20. Dann wird es, wie soviel Infinitive, auch concret und zwar activisch und passivisch gebraucht, die abgrenzende Linie, die Mark = حَدّ und das Abgegrenzte = مَحْدُود, Bereich, Bezirk, daher oft in übertragenem Sinne: حَدِّ آدمی gleichs. der Bereich der Mensch-

heit, alles was der Menschheit angehört. Z. D. M. G. IV, 145, 3 v. u. — cfr. ib. XI, 128 — 118. او اچه حدّ آنده بدتو عمدمی wie denn käme ihm zu, mit dir vereinten Hauch zu hauchen? ib. IV, 46, v. 8 — auch im Sinne von: Abschnitt, so Flügel, grammat. Schul. S. 130 ff., endlich grammatisch: der ganze Bereich der einzelnen Fälle, wo eine bestimmte Regel zur Anwendung kommt, so Zamahš. Unmûdag 16, 8, Mufass. 9. 12: على حدّ ذلك auf dem abgegrenzten Bereich, d. h. innerhalb der Beschränkung oder der beschränkten Weise der Flexion von على غير حدّه, كذا Anthol. gramm. 21, 7: in einem Falle, wo das nicht erlaubt ist. — Unter حدود versteht man auch die grössern Abtheilungen auf dem Thierkreise, die durch die Längenstrecken des Zodiakalgürtels, welche dieser durch die einzelnen Bilder des Thierkreises durchläuft, gebildet und wieder in Grade, Minuten und Sekunden getheilt werden. Da nun der Zodiakalgürtel 12 solcher حدود hat, so müssen auch die 12 حدود eines Jahres, diesem entsprechend die 12 Marken, d. h. die 12 Monate sein: في حدود bedeutet also: in irgend einem der Monate des und des Jahres, und bei Zehnern und Hunderten würde es heissen: im Lauf der Dekade oder der hundert Jahre, die durch die betreffende Zahl geschlossen werden, cfr. Ḳazw. I, S. 23 und Fleisch. zu meiner Uebers. des Ḳazw. an dieser Stelle. Siehe auch zu dem viel besprochnen في حدود Z. D. M. G. V, 60 ff. — XI, 825 ff. und zu dem Ganzen noch Sacy, Chr. II, 243. Besonders im Türk. kommt حدّ dann auch in der Bedeutung von رقبه Entwickelungsmoment, Entwickelungsstufe vor. —

Ḳiṭ'ah. Da das Herz des sich selbst genugsamen Derwisches (فقير in einer Randgl. durch غنى erklärt) des Silbers (سيم) nicht achtet (نظر قلمق = نگاه داشتن S.), so gieb auch du wohl Acht, dass du einsiehest, wie das Silber von oben bis unten (d. h. wie das Wort سيم vom Kopf bis zu Fuss سراپاى

= türk. باشدن ایاغه, wenn man sich nämlich seinen ersten und letzten Buchstaben verbunden denkt, also س und م Gift ist (زهر = سم S.) — Leicht liesse sich hier noch die Beziehung des Herzens, d. h. des mittleren Buchstaben von فقير, also ى zu dem ebenfalls das Herz von سيم bildenden ى herausfinden, doch verwahrt sich dagegen S. ausdrückl. in folgender Randgl.: دل فقير نقطه سيم نقطنك حرف وسطنه اشارت اولمق احتمال بعيد در، — Geh daher am Silber des aufgehäuften Schatzes سيم ذخيره (= türk. آزق سيمى S.) gleichwie an der Fundgrube desselben vorüber (wörtl. gehe vorbei, d. h. kümmere dich nicht um den Kopf, näml. den ersten Buchstaben von سيم, lass das س unberücksichtigt), dass du sofort dahinter (بر اثر = صوكنده S.) das Meer (يم = türk. دكز) der Huldgaben Gottes erblickest. —

Nukte. Das ع (als arab. عين in der Bedeutung: Gold = türk. التون gefasst) im Worte عُشْر, Zehnter, ist ein goldener Schild (سپر زرّين = türk. التون قلقان S.), vor das Heer des Bösen (شر) gehalten: und das ا im Worte خراج, Abgaben, Steuer, ist ein mitten auf die Armbrust gelegter Pfeil (d. h. wörtlich: ein Pfeil in der Umdrehung von چرخ, woraus dann خرج und mit dem in die Mitte eingesetzten Alif eben خراج wird), der da abwehrt Missgeschick und Beschädigung. —

چَرْخ ist jedes Rad, mag es gross oder klein sein, daher auch das Rad an den alten Flinten und die Armbrust so heisst, arabisirt جَرْخ. Dann bedeutet es aber auch Himmelskreis, daher دَمِ چَرْخ die Zeit des Himmelskreises, d. h. die Zeit der Bewegung der Himmelssphäre, so Spiegel Chr. 43, letzt. Z., und Himmel selbst, so Z. D. M. G. IX, 125 (X, v. 33). —

فَتَن geht vom Begriff des „Reibens" aus und dann in den des „Prüfens" über, zunächst von einem Instrument, einem

Messer, ob es scharf ist, auch von Münzen, ob sie echt oder falsch sind, und dann allgemein: prüfen, versuchen, und zwar sowohl in gutem Sinne, als auch besonders, gerade wie بَلَا und ابْتَلَى in schlimmem: durch Verführungen, durch Unglück und Missgeschick prüfen, d. h. plagen, so z. B. Sure 85, 11, auch geradezu: unglücklich machen, so Sure 51, 13. Daher ist مَفْتُون eigentl. versucht und dann besonders in dem Sinne von: leidenschaftlich verliebt, und فِتْنَة 1) activisch alles, wodurch die menschliche Gesellschaft versucht, d. h. verwirrt, in Unruhe und Missgeschick gebracht wird, und daher zunächst: Zwietracht in der Familie, und dann: Revolution, Aufstand, Krieg etc., Frevel, Vergehn, Missgeschick und Unglück (so Spieg. Chr. 20, 4 v. u. — 118, 2 und 1 v. u.), auch ganz allgemein: Taumel, Bethörung, so Z. D. M. G. IV, 46 v. 9 — IX, 120 (X, 132), Reizung, Lockung, illecebrae, so Koseg. Chr. 54, 4 v. u., und dies nun figürlich von einer Schönheit gesagt, die dadurch, dass sie die Begierden und Leidenschaften vieler Liebhaber erregt, gleichsam eine Quelle der Versuchung, ein Anlass zu Streit und Zwietracht unter den verschiedenen Rivalen wird, so im Bostân: چه می خسبی ای فتنهٔ روزگار — بیا ومی لعل نوشین بیار „warum schläfst du, die du unser ganzes Zeitalter in Aufruhr und Verwirrung bringst? komm und bringe uns herbei den süssen Wein deiner Rubinenlippen!“ cfr. dazu Pendn. S. 209 u. 210. 2) aber auch passivisch: versucht, so Sure 60, 5 und ganz gleich mit مَفْتُون leidenschaftlich verliebt, so Bost. ed. Graf S. 194, letzt. Z. — Ganz entsprechend diesem فَتَنَ in Grundbedeutung und Begriffsentwickelung sind nun auch das schon oben erwähnte بَلَا und ferner مَحَنَ.

بَلَا heisst ebenfalls zunächst: reiben, abreiben, daher بَلِيَ abgerieben sein vom Kleide, auch alt werden, verrotten, von Zelten, so Mufass. 5, 4 v. u. und dann: durch Reiben prüfen, erproben, versuchen = تَعَرَّفَ so Sure 86, 9 — بَلَاء Prüfung,

Missgeschick, بَلِيّ Untergang, soviel als نَقَاد Kosegart. Chr. 62, 1. Die VIII. اِبْتَلَى ist nun gleichsam: für sich prüfen, versuchen, besonders mit Bezug auf Gott gesagt, daher مُبْتَلًى geprüft, afflictus, so Spiegel Chr. 78, 7, bes. von einer Krankheit befallen und geplagt, weshalb es auch euphemistisch für أَبْرَص aussätzig gebraucht wird, so Spiegel Chr. 23, 3, ebenso wie بَلَاء für بَرَص. Ebenso ist es nun auch mit مِحَن = pers. آزمودن, daher مِحْنَة = بَلَاء Tribulation, Missgeschick, so im Gegensatz zu مِنْحَة gute Gottesgabe, 'Ali 100 Spr. 49, 1, von einem schädlichen Wassergeschöpf gesagt Kazw. I, 127, 19: حَمِى مِحْنَة عظيمة فى البحر, auch Noth, Gram, Kummer und speziell: Folterqual und Tortur ist, cfr. dazu hist. d. Sult. Maml. 1, 2, p. 81. In der VIII. اِمْتَحَن entspricht es ganz dem اِبْتَلَى: für sich, zu seinem eigenen Interesse prüfen, auch: auf die Folter legen, weshalb اِمْتِحَان Prüfung, so Z. D. M. G. VII, 159, 2 (v. 28), bes. von Gold und Metallen, ib. IX, 134 (XIII, 162) und in der Schulsprache ganz unser: „Examen" geworden ist. —

Ḳiṭ'ah. Der Fürst erhebt von den Gütern seiner Unterthanen den Zehnten (ده يك eigentl. = اوندن بر von je 10 eins): — Wisse nun wohl (بدان als Imper. von دانستن = türk. بيل) dass 10 (ده) in Zahlen dargestellt ى und 1 (يك) ا ist. Das ى stellt (etwas schräg geschrieben) einen Bogen dar (كَمَان = arab. قَوْس, türk. ياى) und ا (wegen seiner geraden, aufrechtstehenden Form) den Pfeil, den der Fürst von diesem abschnellt, um durch ihn (بَدَان aus ب und آن = انگيله) vom Haupt seiner Unterthanen alle böswilligen und schlechten Menschen (بَدَان plur. zu بَدْ = türk. يَومَز) abzuwehren. — (S. commentirt später das بَدَان sächlich durch بَلَاى). —

ده یك in diesem Sinne: der zehnte Theil, ein Zehntel, findet sich z. B. auch Spiegel Chr. 92, 3. Der arab. Ausdruck dafür ist عُشْر, so z. B. Pendn. 81, 4: هر که باشد مانع عشر وزکات — وآنکه غافل وار بگذارد صلات — بر حذر باش از چنان کس بنهار — تا نباشی درجهان بسیار زار, „hüte dich sorgfältig vor allen denen, die den Zehnten und die Kirchensteuer verweigern und die sorglos das Gebet vernachlässigen, damit du nicht in der Welt viel zu klagen und zu seufzen hast.“ —

Erzählung. Es gab einen Bettler (گُدَا = türk. دلنجی S.), der in fuchsschwänzelnder Höflichkeitsbezeugung (تَمَلُّق کَرْدَن v. S. in der Randgl. treffend so erklärt: تَمَلُّق تلکیلك ایدوب یعنی تلکی کبی قویرق بولایوب درلو درلو ملایمت اتمکه دیرلر, تَمَلُّق nennt man: Fuchsschwänzelei treibend, d. h. wie ein listiger Fuchs schwanzwedelnd die verschiedenartigsten Zärtlichkeiten und Leutseligkeiten vorbringen) seinen Nacken (گَرْدَن — بوینی S.) wie ein Käf (ک) bog (دم کردن = türk. اری اتمك eyri etmek S.) und seine Statur wie ein Dal (د) krümmte (خم دادن = türk. بو دلمك ویرمك S.) und sich auf einen Stab gleich einem Alif (ا, das mit den beiden vorigen ک und د zusammen eben das Wort کد giebt) stützte (تکیه زدن = türk. طایانمق S.). Wenn er um etwas bat (گاه سؤالی), pflegte er zürnende Worte gegen den Gouverneur der Stadt (والی) auszustossen (دندان فرو بردن بو = türk. دیشی یتورمك c. dat., wörtl.: pflegte er die Zähne, d. h. den mit Zähnen gleichsam seiner Form wegen zu vergleichenden Buchstaben س auf den Gouverneur, d. h. das Wort والی zu senken, woraus dann eben سوالی entsteht): und wenn er dringend etwas begehrte (وقت التماسی), wegen eines Denars (دیناری) die ganze Welt (دنیارا) um und um zu kehren (بهم برزدن = türk. بر برنه اورمق, insofern aus دنیارا, ا und ی am Ende für dasselbe gerechnet, mit Umkehrung der Buchstaben دیناری entsteht). — Etwas Merkwürdiges (عجب) war es, wenn sein Gold (زر, d. h. der Buchstabe عین)

aus dem Kleiderbausch (جَيْب) auf den Rand desselben herausfiel (d. h. auf den Randbuchstaben von جَيْب, also ج, wodurch das obige ـ جيب entsteht): und etwas in Bezug auf seinen guten Namen (نام) selten Vorkommendes (نادر) war es, wenn er einen einzigen Dirhem (دِرْم) verausgabte (d. h. in seinem نام, als Wort gefasst, wurde die Silbe نا, insofern man durch Analyse, تَحْلِيل, نادر in die beiden Worte نا und در auflöst, zu در, wenn er einen دِرْم verausgabte, da ja durch Verwandlg. des نا von نام in در mit dem übrig bleibenden م zusammen دِرْم herauskommt). — Als aber zufällig (قَصارا oder nach anderer Lesart ازقصا in gleichem Sinne) sein böses Dichten und Trachten (رأى = فِكْر) in der Nacht (شب) auf das Weintrinken verfiel (شرب شراب), wörtl. als sowohl der geschriebene Buchstabe ر, als auch der ausgesprochene Laut ا, also ر und ا in شب hineinkam und dadurch die beiden Worte شرب und شاب bildete), und er ein Goldstück (زر), das er auf mühselige Weise (صورت عسرت = türk. عشكلك صورتى ايله, wörtlich in der äusseren Wortform نقش وصورتلك des Wortes عسرت) sich erworben hatte, gleichsam als die Quelle fröhlicher Geselligkeit in höchster Begierde und Leidenschaft verzechte (wörtl. wie das in seiner anderen Bedeutung: Gold dem زر synonyme عين vom Worte عشرت, das wieder die äussere Consonantenform des obigen عسرت ohne Punkte darstellt, im Haupte, d. h. vorn am Worte شرت, mit dem zusammen es eben عشرت liefert), da sagte man zu ihm: „wie kommt es denn, dass du zuerst aus Begierde (طَمَع) auf das Gold (زر, d. h. auf das am Ende von طمع stehende عين) noch einen طَمّ, d. h. einen Zuwachs an Dirhems verlangtest (zu طَمّ bemerkt eine Randgl. S., dass es ursprüngl.: عرنسنه كه چوق اولا bedeute, dann aber nach überwiegendem Sprachgebrauch, غالبًا, besonders hierfür angewandt werde), und jetzt von dem reichlichen Gabenerguss (جَوْد) sich kein Körnchen mehr (جو) in deinen Fingerspitzen

befindet?" (eigentl. sich mit ihnen verbindet, پیوند کردن = türk. اتصل طوتمق, wörtl. sich mit der Spitze des Wortes دست, d. h. seinem ersten Buchstaben د verbindet, so dass wieder جود herauskommt). Er sagte: „vielleicht habt ihr das Wort nicht gelesen, dass ein würdiger Mann (مستحق), wenn er sein gutes Recht (حق) durch eitles Geschwätz (هرزه) gleichsam in alle Winde zerstreut (پاشیدن = صاچمق, wörtl. wenn er die Endsilbe von مستحق, näml. حق ausstreut, d. h. davon entfernt) nothwendig nichts als betrunken (d. h. nichts als مست) gewesen sein kann. —

تَكْيِيد kommt von dem secundären Stamm تَكَّا her, der sich erst aus وَكَّا heraus entwickelt hat. وَكَّا hat zunächst ebenso wie وَكَدَ, die spätere Form für das ältere أَكَدَ, die Bedeutung des Festmachens. Daher ist أَكَّدَ II: befestigen, bekräftigen, verstärken, تَأْكِيد oder تَوْكِيد die Verstärkung, plur. تَوَاكِيد, mit welchem Namen z. B. die Wörter كُلّ, أَجْمَع, كِلَان, نِصْف, بعض etc. bezeichnet werden; المُؤَكِّد das Corroborativum (Worte wie عَيْن, نَفْس etc.) und المُؤَكَّد das Corroboratum, das Wort, dem ein solches مُؤَكِّد apponirt ist, dann auch bestärkt, daher das pers. مؤكّد ساختن bekräftigen. In وَكَّا ist nun dieser Begriff des Festmachens in den des Stützens übergegangen, daher اِتَّكَا sich selbst aufstützen, auflehnen, مُتَّكَا triclinium, der Esstisch, dann allgemein: sich auf etwas stützen, مُتَّكِئ على عصاه sich auf seinen Stab stützend, Kazw. I, 175, 8; und aus dieser VIII. ist nun das sekundäre Verb. تَكَّا gebildet (wie z. B. aus der VIII. von وَهَمَ, اِتَّهَمَ das Verb. تَهَمَ beschuldigen, daher مُتَّهَم beschuldigt und تُهْمَة, eigentl. تُهَمَة Verdacht, auch Anklage, Beschul-

digung, und aus der VIII. von وَقَى, اتَّقَى — das secundäre تَقَى cavere, abstinere, daher تُقًى allgemein: Furcht, und speziell: Gottesfurcht entstanden ist). Dies heisst nun ebenfalls: sich auflehnen, stützen, pers. تکیه زدن oder کردن sich lehnen, stützen auf, so Pendn. 72, 1: تکیه دم کن خواجه بر کردار خویش, ebenso Gul. 14, 5; auch: sich verlassen auf, so 'Ali 37, 4 v. u. Dann hat تَكْيَه bei Mönchen und Derwischen auch noch die Bedeutung: „Kloster" gewonnen, gleichsam Stützpunkt, Ort, wohin sie sich zur Ruhe zurückziehen. —

مگر ist eigentl. ganz gleich dem arab. إلّا nisi, wenn nicht, dann aber auch im Sinne von: es müsste denn der Fall sein, dass = arab. إلّا أنْ, so z. B. Spiegel Chr. 51, 4:

مگر بهره بر گیرم از پند خویش بر اندیشم از مرگ فرزند خویش

„es müsste denn sein, dass ich den guten Rath, den ich selbst mir gebe, benutzte und Ueberlegung anstellte über den Tod meines Sohnes." Daher ist es nun ganz allgemein: „fortasse, vielleicht" geworden, oder auch: von Ungefähr, zufälliger Weise, fortuito", wie es besonders häufig im Anfang einer Erzählung steht. In beiden Bedeutungen wird es nun auch im Türk. angewandt; in ersterer, wo es dem ebenfalls für „vielleicht" gebrauchten pers. بَلْكِه entspricht, steht es z. B. Dieter. Chr. 34, 11 — in letzterer ib. 20, 2 v. u. —

اِسْتَحَقَّ bedeutet theils streng juristisch: Rechtsanspruch an etwas haben, so Baid zu Sure 65, 6 — II. S. 339, auch Gul. 29, 15, theils allgemein: verdienen, würdig sein; und zwar kann das nun wieder in doppelter Weise genommen werden, entweder gleichsam passivisch: würdig sein, verdienen, etwas zu empfangen, ein Anrecht haben auf etwas in gutem und schlimmem Sinne, während اِسْتَوْجَبَ im Gegensatz dazu meist nur von Strafe (عِقَاب) verdienen, gesagt wird, so 'Ali 31, letzt. Z. — يُسْتَحَقُّ الشُّكْرُ man erwirbt sich ein Recht auf Dankbarkeit, ib. 9, 12 — oder activisch: einer sein, von dem man etwas erwarten kann, wie

z. B. auch حَقِيق in beiden Bedeutungen gebraucht wird: einer Sache würdig, so Koseg. Chr. 42, 12 أَحَقّ ب einer, dem etwas mehr zukommt, und einer, von dem etwas zu erwarten ist, so Baiḍ II, 274 zu Sure 51, 18. Ebenso ist es z. B. mit dem oben erwähnten اِسْتَوْجَبَ, das neben dem: „verdienen" ebenfalls die activische Bedeutung hat: etwas als zu thuend beanspruchen, sich selbst etwas als وَاجِب auferlegen, so Baiḍ II, 274 zu Sure 51, 19. In derselben Weise wird auch أَهْل gebraucht, theils: würdig, etwas zu empfangen, oder auch zu leiden, z. B. von Strafe, Gul. 47, 16 — أَهْل لِ würdig Koseg. Chr. 34, 7, und davon denom. أَهَّلَ لِ würdig machen, Anthol. gramm. 19, 7 — theils einer, von dem man billiger Weise erwarten kann, so wird Gott häufig أَهْل التَّوْفِيق genannt: der, von dem man Unterstützung erwarten kann; und dem أَهْل in dieser Bedeutung ganz entsprechend ist dann auch وَلِيّ, daher وَلِيّ التَّوْفِيق ganz dasselbe wie أَهْل التَّوْفِيق, so 'Omar b. Sul. 4, Z. 2 — Ḳazw. I, 129, letzt. Z. — وَلِيّ الإِعَانَة ebenso ib. I, 118, letzt. Z. — اولى ب etwas, von dem man desto eher erwarten kann, dass — Koseg. Chr. 21, 5. — Auch جَدِير findet sich in dieser Bedeutung, z. B. Har. I, 5, 8, eigentl. soviel als مُجَادِر (جِدَار Mauer) der mit Jemandem zusammen wohnt, ebenso wie أَهْل, gleichsam angehörig, Hausgenosse, und endlich auch قَابِل, sowohl passivisch: empfänglich, möglich, was genommen werden kann, so häufig im Türk. = مُمْكِن, als auch activisch: möglich, etwas thun zu können, d. h. fähig, und ebenso das Verb. قَبِلَ empfänglich sein und fähig sein, etwas zu thun, so قَبُول Baiḍ II, 336 zu Sure 64, 8, während in der Conversationssprache قَبِلَ und قَابِل die Bedeutg.: Appetit haben, gewonnen haben, wovon قَابِلِيَّة Appetit.

Ḳiṭ'ah. Die Person eines Armen, die ohne Zweck und Ziel geworden (wörtl. die consonantische Substanz des Wortes مسكين, wenn es sein Ende, d. h. den Buchstaben ن verliert) ist einem Hunde gleich, der in den Wein gefallen (d. h. ist das Wort سك, das in مى hineingerathen und mit ihm zusammen مسكى gebildet, das mit dem obigen ن verbunden wieder مسكين liefert); und wenn ein Eheloser, (oder überhaupt ein Hühloser أَرْمَل, nach einer Randgl. S.: شول ار ديولر ده عورتى ئولميه ترديى ار دن ديولر) offen das Weintrinken zeigt (d. h. das Wort أَمْل, so muss man eine Säge ار — نفط ارة دن مُحَقَّف S. Randgl. türk. بچقو) über sein Haupt ziehen (eigentl. über das Haupt des Wortes أَمْل, auf das sich zunächst das ضمير in سرش bezieht, so dass dann wieder obiges أَرْمَل herauskommt). —

ذَات, sowie das Mascul. dazu ذو, sind beide alte Demonstrativpronomina, entsprechend den hebräischen זֶה und זוּ, wie sich dies noch in dem zu einer lebhafteren Frage gern hinzugefügten ذا (eig. Accus. zu ذو) zeigt. Freilich betrachten die meisten Araber dies als Relativ, aber mit Unrecht, es ist nichts als eine demonstrativische Verstärkung wie im hebr. מִי־זֶה wer denn?, und man kann daher im Arab. sagen: مَنْ ذا تَعْنِى, aber auch مَنْ ذا الذى تَعْنِى wen meinst du? Zunächst heisst ذات nun, als femin. zu ذو: Inhaberin von etwas, activisch, so z. B. ذات عقارب scorpiones in se habentia = simultatem et nocendi studium tegentia, cfr. dazu Fleisch. hist. anteisl. 128, 6 und Anmerk. dazu S. 228, dann aber auch passivisch und neutral: was von einer Sache gehabt wird, daher es = مَضْمُون Inhalt sein kann, so Sure 67, 13: انّه عليم بذات الصدور er kennt den Inhalt der Herzen, die von ihnen gehegten Gedanken, Pläne etc. Ferner ist es ganz abstract τὸ, οὐσία, Wesen, so oft im Gegensatz zu صِفَات Eigenschaften, besonders in Bezug auf Gott,

von dessen Wesen man stets ذات, nie نَفْس sagt, 'Omar. b. Sul. 19, 3 v. u.: oder auch verbunden mit جَوَاهِر Substanzen und den عَوَارِض, den blos accidentellen Eigenschaften, entgegengesetzt, so Baiḍ II, 286, 5 — 'Omar b. Sul. 34, 14. Daher ist بِالذات wesentlich, so ib. 18, 13, فِي ذاتِه selbstständig an und für sich selbst, ib. 39, 13 فِي حَدِّ ذاتِه in gleicher Bedeutung, eigentl. im Bereich seines Wesen, ib. 48, 3 und 2 v. u. — لِذَاتِه an und für sich, Anthol. gramm. 21, 8 v. u. — قَادِر لِذَاتِه mächtig durch sich selbst, von Gott gesagt, während Menschen nur durch Gott, also بِغَيْرِه mächtig sein könen, Baiḍ II, 282, 3 v. u. So ist nun ذَات endlich ganz in den Begriff: „Person" selbst übergegangen, bes. im Pers. und Türk., wie hier, cfr. Spiegel Chr. 68, 4: ذات پاک حضرت رسالت پناه die heilige Person seiner Excellenz des mit dem Gottgesandtenthum Betrauten, 'Omar b. Sul. 18, 10: حيات ذاتيه persönliches Leben, بِالذات im Türk. in eigener Person, persönlich. Nach einer anderen Seite hin ist nun aber dieser Begriff: „Wesen" auch noch in den ganz allgemeinen: „Sache, Ding" übergegangen, wobei dann das Demonstrativische ganz wegfällt; und in dieser Unbestimmtheit verbinden es nun die Araber mit zeitbezeichnenden Wörtern, um die Indetermination zu steigern, so ذَاتَ يَوْمٍ an einem Ding von Tag = an einem Tage, ذَاتَ لَيْلَةٍ Zamaḫś. Unmûḍaǵ 3, 13, soviel als لَيْلَةً eines Nachts. —

Vierter Abschnitt:

Ueber die Wallfahrt und Aehnliches. (Ueber das ها in بناسبها trotz des Maskulins حَجّ bemerkt eine Randglosse S.: جميع نسخ ده ضمير مؤنّث بولندى امدى لفظ حَج يا لفظ حجّه يا عمره ايله مؤولدر daher hat auch der Leipz. Codex richtiger dieses عمرة noch hinzugefügt. Ferner über die Stellung dieses Abschnittes vor dem letzten sagt S.: كتب فقهيه ده (d. h. in den Büch. über moslem. Rechtskunde) صوم حجّدن مقدّم ذكر اولنمشدر مصنّف عكس اتدوكنك وجهى ظاهر دكلدر, und eine Randglosse bemerkt: حجّ عبادت بدنيه و ماليه دن مركّبدر اويليه هر برندن مؤخّر كرك ايدى كتب فقهيه ده بوكا بناء مؤخّر ايراد اولنمشدر, d. h. der حجّ ist eine Art der Gottesverehrung, die sowohl mit körperlicher Mühe, als auch mit Aufwand von Geldmitteln geleistet wird, daher hätte er nothwendig hinter einem jeden von diesen beiden, d. h. kinter dem زكوة sowohl, als einer blos mit Geld, wie auch hinter dem صَوْم, als einer blos mit dem Leib zu verrichtenden Verehrung stehen müssen, und hierauf fussend ist er auch in den Büchern über moslemische Rechtskunde hinter (den صَوْم) gestellt worden). —

Nukte. Hand und Fuss eines Wallfahrers (d. h. die ganze Person eines Wallfahrers, wörtl.: der erste und letzte Buchst. von حَاجِى) lebt erst dann zu wahrhaft wohlgefälligem Leben auf (d. h. liefert das dem pers. زنده synonyme arab. Wort حَىّ), wenn er auch in seinem Herzen die Stätte wechselt (eig. wenn er das Wort جا umdreht, so dass اج entsteht, das in die

Mitte zwischen ح und ى gestellt eben حاجى liefert), d. h. sein Herz von der Liebe zu Haus und Hof abkehrt (گردانيدن = türk. دوندرمك S.), und wenn er gleichwie das ح und ل im Worte راحله (d. h. dem Zugthier = türk. بينجك دوه S., das zwischen ر und ه, also راه steht), auf dem Wallfahrtswege (راه, näml. حجّ راه) Station und Quartier macht (حلّ و نزول d. h. soviel als eine Station nach der anderen zurücklegt. Zu der Bedeutg. von حلّ bemerkt noch eine Randgl. S.: لفظ حلّ حلّ بالمكان مصدرى اولمق ظاهر در خارج حرم معناسنه ياخود غير محرم معناسنه اولمقدن). —

Arabischer Vers. Jeder, der unter Durstbeschwerde (عطش = türk. صوسزلق) zu dem Sammelplatz der Pilger auf seinem Saumthier reitet (ساقى الراحله = türk. راحله سوارجى), dem schenkt Gott selbst auf dem Versammlungsplatz am jüngsten Tage den Wein ein (ساقى الراح = türk. راح سورجى. Hier ist ein doppelter تجنيس, erstens in dem doppelten, aber in verschiedener Bedeutung gebrauchten ساق, und zweitens in dem الراحله مفرد und dem الراح له مركّب). —

Nukte. Wenn der Wallfahrer (حاج, in der türk. Uebersetzung durch حاجى wiedergegeben, wozu eine Randgl. folgende gekünstelte Erklärung liefert: حاجى اصلده حاجّ در تشديد جيم ايله بر جيم يايه قلب اولنور حاجى اولمشدر نيتكم تقضى البازى sich) اصلده تقضّض ايدى بر ضاد يايه قلب اولندى) (niedersenken v. Falken des dringendes Bedürfnisses wegen (wörtl.: weil er das Antlitz فوزى, d. h. die ersten Buchstaben des Wortes حاجت bildet) gleich dem Ḳáf an der Spitze der Karavane (oder des Wortes قافله) fest ausharrt (قرار صنامق = تمكين ورزيدن, قرار اوزره اولمق, wozu S. noch folgende Worte als Erläuterung beifügt: قاف ثابت در بوده انجيلمن اولا), und während alle Hände (راح plur. zu

راحت = لقّ) der Karavanengesellschaft (wörtl. die Silbe راح im Anfang von راحله) gemächlicher Ruhe pflegen (رَوَح = رَاحَلق S. Randgl.) wie ein Wind am Rand der Wüste (oder wie die Silbe باد im Anfang von بادیه) dahinfährt (wodurch die Schnelligkeit des Vorüberziehens, سرعت مرور, angedeutet werden soll), und zu der Wärme des heiligen Tempels in Mecka gelangt (بحرّ حرم, ausdrücklich gegenüber der Lesart z. B. des Leipz. Cod. بحریم حرم durch folgende Glosse S. gewahrt: حَرّ لفظی تشدید ایله ضد بیرد در یعنی اِسّی معنسنه در عبارت متنی حریم حرم یازن غفلت ایدر), — so ist kein Zweifel, dass ihm auch wieder, (gleichs. als Belohnung dafür) aus dem schwarzen Stein der Ka'ba (حَجَر = حَجَرُ الأَسْوَدِ S.) eine gute Aufnahme seiner Pilgerfahrt (حجّ) bei Gott, und aus der Ringmauer des Tempels (حطیم) Sündentilgung (حطّ = türk. کسمك S.) und überschwängliche göttliche Wohlthaten, und aus dem Berg Ṣafâ (صفا) die Disponirung (صفّ) des göttlichen Gnadenbesitzes, und aus dem Berg Minâ (منی) Gottes Wohlthaten (منّ) und Huldbeweise, und aus dem Berge 'Arafât (عرفات) das Geschenk (عُرْف) und die Gabe der zarten göttlichen Barmherzigkeit (رأفت = محبت وشفقت, wobei noch eine Randgl. bemerkt, dass عطا zu عرف ebenso wie نعمت zu من im Verhältniss des عطف تفسیر stehe) und aus Muzdalifa (مزدلفه) der Lohn (مزد) der Erlangung des vertraulichen Anschauens Gottes (لِقَاء Inf. zu لَقِيَ = türk. دیدار = لِقَاء und انس دوتمق = الفت, ایرشمك و صاتشمق S.) zu Theil werde. — NB. Ueber die hier angeführten Theile des meckanischen Tempels, wie die in der Umgebung Meckas befindlichen und für die Wallfahrer bedeutungsvollen Höhen giebt eine Randglosse S. folgende Erläuterung:

حضرت ابراهیم علیه السلام کعبه بنا اتدکده طویل بنا اتمش ایدی اول بنا کهنه اولوب قریش قومی تجدید اتمك استیوب غیری طاش ضم اتمکی وجه کورمیوب کندو طاشی اولکی وضعه وفا اتمیوب بر مقدار قصه یاپوب

اول نشر قلن یری چقیچق قدر طاش ایله چورب نصف دائره
کبی اولمشدر اول دیوار چوکه حطیم وایچنه حِجْر دیولر دسر حا ایله وصفا
مکه ده بر یوکسکجك یرك آدیدر که اندن سعی اتمکه باشلارلر، ولفظ منا
قصر الف ایله مکه قریبنده بر یرك آدیدر که حاجیلر عرفاتدن دونوب
مزدلفه ده یاتوب بیرام کون صباح منایه کلورلر، عرفات مکه نك مشرق جانبنده
اوچ مرحله مقداری یرده بر کچرك طاغك آدیدر که انده حاجیلر وقفه یه
دوررلر، مزدلفه مکه ایله عرفات اورته سنده بر یرك آدیدر که حاجیلر
عرفاتدن دونوب بیرام کیجه سی یاتوب بیرام کون صباح منایه کلورلر،
Und über den in den letzten Worten liegenden Witz bemerkt er, dass in dem Umstande, dass حَرّ حرم zwei Worte bildet, deren ersteres aus zwei (حرف مُشَدَّد بر حرف اعتبار اولنور S.), letzteres aus 3 Consonanten besteht, dass ferner mit Wegnahme zweier Buchstaben von حج — حجر, von حطیم — حط, von صف — صفا, von من — منا, dann aber mit Wegnahme dreier Buchstaben von عرف — عرفات, von مزد — مزدلفه entsteht, ein Hinweis darauf liege, dass auch die göttliche Belohnung und Vergeltung des Pilgrims, حاجینك اجر وثوابی, zwei- und dreifach sein werde, ایکی ایکی واوچ اوچ. —

مَنّ, nächstverwandt mit مَنَى, von der Wurzel من, hat den Grundbegriff des Theilens, wovon auch die Präpos. مِنْ herkommt. Daher heisst nun مَنّ zunächst: theilen, dann auch abschneiden, praecidere, ein Ende machen, daher: defatigare, ermüden, ein Reitthier, Kameel, so Div. d. Imrul. 26, 18, mit عَلَى der Person und ب der Sache: Jemandem eine Wohlthat zutheilen, soviel als das pers. بخشیدن, daher مَنّ als subst.: Wohlthat, Hulderweis, wie hier, und in schlimmem Sinne: die ertheilten Wohlthaten Jemandem vorrücken, exprobrare, sie ihm gleichsam mit Worten zutheilen. Daher kann غَيْرَ مَمْنُون, von أَجْر, Lohn,

gesagt Sure 84, 25 sowohl heissen: einer, der nie abgeschnitten wird, also unendlich ist, als auch: einer, der nicht vorgerückt wird. Ebenso bedeutet مِنَّة theils: Wohlthat, so أحمل منى die schwere Fülle göttlichen Segens (wie Graf übersetzt) Z. D. M. G. IX, 102 (II, v. 12), theils: Aufzählen, Vorrücken der Wohlthat, so Pendn. 78, 9: خويشرا — تا توانك خير بد منّت دهد مستوجب رحمت كند in seiner Uebers.: „der Mensch, der, soviel er vermag, Gutes thut, ohne seine Wohlthaten Jemandem vorzurücken, zeigt sich des göttlichen Erbarmens würdig", und im Gul. بده بخش وعطا ده ومنّت منه „gieb und schenke Wohlthaten (den Menschen), aber hüte dich, sie ihnen vorzurücken;" — theils auch Dankesverbindlichkeit für erwiesene Wohlthaten, soviel als حقّ, plur. حُقُوق, das in gleichem Sinne gebraucht wird (so 'Ali 100 Spr. 13, 6 und 10); so z. B. gleich im Anfg. des Gul.: منت خدايرا, Mirch. Seldschuckeng. 90, 2 — 106, 2, منتها داشتن, und im vulgären Arab.: أَنَا مَمْنُونَك ich bin dir zu Dank verpflichtet, ebenso بجان منّت von ganzem Herzen Verbundenheit, sc. erkläre ich = meinen verbindlichsten Dank: بَمِنَّت von Herzen gern, so Z. D. M. G. IX, 131 (XIII, 15). Ebenso bedeutet مَنُون das Zugetheilte und dann das böse Geschick, soviel als مَتْلَف Unglück, das Einen ganz zu Grunde richtet, und دَاحِيَة. — In gleicher Weise ist nun auch مَنَى theilen, d. h. einerseits: zutheilen, daher مَنِيَّة das Zugetheilte, *πεπρωμένον*, Schicksal, Tod, Untergang, so Mehren Rhet. S. 39, plur. مَنَايَا, wofür man auch gleichsam als Eigennamen die Worte شَعُوب eigentl. die Zerstreuerin, und أُمّ قَشْعَم die Geiermutter, bes. vom Tod auf dem Schlachtfeld gebraucht — andrerseits aber auch: zertheilen, schlachten, Baiḍ II, 293, 12, womit wohl auch der Name des hier genannten Thales von Minâ zusammenhängt, cfr. Z. D. M. G. VII, 495. — Die V. تَمَنَّى heisst nun: sich gleichsam wunschweise etwas als Zugetheiltes aneignen,

sich einbilden, hoffen, wünschen, dass Einem etwas zugetheilt werde, daher dann wünschen überhaupt, so Baiḍ zu Sure 89, 15; und mit der Bedeutung dieser Form hängen nun die Worte أُمْنِيَّة, plur. أَمَانِيّ, Wunsch, und ebenso مُنْيَة, plur. مُنًى, auch das Gewünschte selbst, zusammen. —

Kiṭ'ah. Sich, wie sich vorn an der Karavane, dem Zugthier und der Wüste (d. h. an den drei Anfangsbuchstaben der Worte قافله, راحله und بادیه, also ق, ر und ب) eine deutliche Spur zur Gnadengewinnung des Weltenherrschers zeigt (insofern ق, ر und ب das Wort قُرْب liefern). Betrachte auch, wie in dem Aufstieg zur Moskee und zum Umwandeln derselben, und zur Berührung des schwarzen Steins (دیمك = مَسّ دیمك, deymek, toucher S., d. h. wörtlich in den Anfangsbuchstaben der Worte مسجد, طواف, مسّ und حَجَر, also م, ط, م und ح) gleichsam ein Ort gegeben ist, wo man (beim scharfen Sehn) das Licht der göttlichen Huldblicke klar und lauter aufgehn sieht (d. h. das Wort مَطْمَح, das S. erklärt durch: مطمح کوز دیکوب دقّت ایله نظر قلمین دیره دیرلر). —

بَدِيع kommt von der Wurzel بَدَ, die den Begriff des sich Isolirens, sich Absonderns, Einzelseins und Einzelhervortretens hat. Davon ist zunächst der Reduplicationsstamm بَدَّ gebildet: isoliren, trennen, absondern, wie z. B. in der sehr gebräuchlichen Redensart: لا بُدَّ مِنْ es ist kein Abkommen von, so Mufass. 29, 12 u. a. vielen andren Stellen, ganz wie لا يَخْلُو مِنْ oder مِنْ أَنْ jb. 29, 7. — Dann بَدَأَ mit etwas hervortreten, eine Sache zuerst thun, بَدْءٌ Anfang Koseg. Chr. 55, 7, seltener auch im Sinn des gleich zu erwähnenden بدع: Neuerungen machen, so hist. anteisl. 158, letzt. Z. — S. 237 Anmerkg. Daher IV. أَبْدَأَ zuerst schaffen,

von Gott, zuerst in's Dasein rufen, steter Gegensatz zu أَعَادَ, der zweiten Schöpfung des Menschen bei der Auferstehung, so Sure 85, 13 — Baiḍ zu Sure 50, 14 — II, 279, 4. VIII. اِبْتَدَأَ beginnen, daher اَلْمُبْتَدَأُ, eigentl. اَلْمُبْتَدَأُ بِهِ das Subject im Nominalsatz, اِبْتِدَاءً oft adverbiell: von vorn herein, so z. B. Baiḍ II, 207, 8 v. u. — Ferner بَدَا, ebenfalls offen hervortreten, auch: in den Sinn kommen, einfallen, so مَا بَدَا لَكَ was dir beliebt, in den Sinn kommt, Sacy Chr. I, 14, 5 v. u. — مَا يَبْدُو لِي in gleich. Sinne Ḳazw. I, 10, 9 v. u. — Dann besonders: in's freie Feld, in die Wüste hinaustreten (also eigentl. auch: sich absondern, ganz wie بَرَزَ: in's freie Feld hervortreten, auch: hervorkommen und offenbar werden. IV. أَبْدَى hervortreten lassen, daher veröffentlichen von einem Buche, so Muf. 3, letzt. Z., بَارِزٌ und مُبَارِزٌ einer, der aus der Schlachtreihe zum Einzelkampf hervortritt, Sure 85, 1, mit der Mubalera بَرَزٌ muthiger Kämpfer, von einem Falken gesagt Ahlw. Poes. und Poet. Ged. II, v. 31). Daher ist بَدْوٌ und بَدِيَةٌ, wie hier, freies Feld und بَدَوِيٌّ Beduine (den man sonst auch أَعْرَابِيٌّ nomadisirender Araber, im Gegens. zu عَرَبِيٌّ dem Araber in den Städten nennt, wie z. B. Spiegel Chr. 17, 9); cfr. zu بَدْوٌ noch Sacy Chr. II, 322. Dann بَدَرَ: schnell hervorkommen, hervorbrechen, und dann ganz in dem allgemeinen Sinne von: أَسْرَعَ eilen, daher بَادِرٌ eilends im Lauf, so Sacy Chr. II, 138, 2 v. u., in der VIII. اِبْتَدَرَ auch vom Auge gesagt: Thränen ausströmen, so Div. d. Imrulq. 31, 10: عَيْنَاكَ تَبْتَدِرَانِ. — Auch بَدَهَ plötzlich, unerwartet über Jemanden kommen, daher بَدِيهَةٌ unerwarteter, plötzlicher Angriff, auch natürliche Kraft des Verstandes, so 'Ali 7, 7 v. u. und endlich noch, im Gegensatz zu der eigentl. wörtl. Stegreifdichtung الارتجال diejenige Gattung der Dichtkunst, wo man eine kurze Zeit zum

Besinnen hatte, cfr. Ahlw., Poes. und Poet. S. 7. — Am stärksten von allen Verben dieses Stammes ist aber بَدَعَ eigentl. hervortreten, von etwas ganz Neuem, noch nicht Dagewesenem, daher: sich auszeichnen, vortrefflich, wunderherrlich sein. IV. أَبْدَعَ etwas in seiner Art ganz Neues, nach keinem Muster مِثَال Gemachtes schaffen, was nun in bonam und malam partem gebraucht werden kann. Daher wird es einerseits von Gott gesagt: الْمُبْدِعُ der die Welt aus Nichts hervorgebracht hat, und in demselben Sinne الْبَدِيعُ, so Sure 28, 7 (während es sonst allgemein: unvergleichlich, bewunderungswürdig heisst, bes. von poetischen Erzeugnissen, Versen u. s. w., so Spiegel Chr. 57, 2 سَخُنْهَاى بديع, auch originell von den Dichtern und Schriftstellern selbst, so Diet. Mut. et Seif. S. 17 — Hariri 6, 3: (بديع الزمان); andrerseits kann nun مُبْدِعٌ und مُبْتَدِعٌ auch heissen: ein Neuerer in religiöser Hinsicht, daher بِدْعَةٌ, plur. بِدَعَات ketzerische Neuerung in Religion und Politik ist, so بِدْعَت gebr. Mirch. Seldschuckeng. 67, 3—8 v. u.: بَدِيع endlich bezeichnet auch noch: Redefigur, daher عِلْمُ الْبَدِيعِ die Tropenlehre, cfr. Mehren S. 17 und 18; بَدَايِع merveilles, Wunderpoesieen, Z. D. M. G. XV, 591 بَدَايِع غُرَر die unvergleichlichen Redesterne, verb. mit غرايب دُرَر die wundergleichen Sinnesperlen, 'Ali 3, 2; cfr. zu إِبْدَاع und إِبْتِدَاع auch Ta'rifât unter diesem Wort und Sacy dazu in Not. et Extr. X ebenfalls unter إِبْدَاع. — Verwandt mit diesem Stamme ist dann ferner auch das mittelvokalige بَادَ, بَيِيدٌ, worin zunächst gleichfalls der allgemeine Begriff des: sich absondern, fortgehn, und dann der des Abhandenkommens = ذَهَبَ und غَرَبَ liegt, so dass es im Altarab. sogar von der Sonne: „untergehn" bedeutet, und dann auch geradezu: umkommen. IV. أَبَادَ vernichten, so hist. anteisl. 50, 13 und Sacy Chr. I, 39, 9. — Daher بَيْدَاء,

plur. بِيدٌ Wüste, wo Gefahr des Unterganges ist. Davon kommt auch بَيْدَ أَنْ eigentl. mit Wegkommen davon, dass — d. h. wozu nicht gehört, dass — abgesehn davon, dass — (während es ganz fälschlich von Anderen durch مَعَ, wozu noch kommt, dass — und sogar durch من اجل wegen, erklärt wird, was aber nicht möglich ist) so Mehren Rhet. S. 120 انا أَفْصَحُ العرب بَيْدَ أَنِّي من قُرَيْشٍ „ich bin der bestredende der Araber, abgesehn davon, dass ich aus Ḳuraisch bin.“ — Eine weitere Modification tritt in dem Stamm بد dann durch ein mittleres ع ein in بَعُدَ, entfernt sein. Endlich steht damit noch in Verbindung آبَدَ, das ganz ähnliche Bedeutungen wie بَادَ hat (im Hebr. אָבַד verloren gehn, untergehn), im Arab.: in's Endlose hineingehn, in Wüsten und Steppen; daher آبِدَةٌ, plur. آوَابِد wilde Thiere, die in die Wüste hineinlaufen; أَبَدٌ die gleichsam in's Endlose gehende Zeit, أَبَدًا immer, das sehr häufig im Vulgärarab. nur als Verstärkung der Negation gebraucht wird, أَبَدِيّ ewig, und zwar ohne Ende, im Gegens. zu أَزَلِيّ ewig, ohne Anfang und قديم ewig, uralt, ohne Anfang und Ende. So از أزل تا أبد Hilâli's König und Derw. v. 9. — بوجود قديم لم يَزَلْ ib. v. 6 — العِزَّةُ المُؤَبَّدَةُ die ewige Ehre, verb. mit الكَرَامَةُ المُخَلَّدَةُ die unvergängl. Auszeichnung, 'Ali 19, 14, und ebenso 15 und 16: عزّ مُخَلَّد وشرف مُؤَبَّد cfr. noch Ta'rifât unter ابد und ابدى und Sacy dazu Not. et Extr. X. —

أَثَرٌ, plur. آثَارٌ heisst Zeichen, Spur (so Mufass. 3, 8 — Fleisch, Cat. der Leipz. Handschr. S. 402: غابت العين لا رسم ولا أثر occidit individuum, nullo signo nec vestigio relicto), Fussspur (so Ḳazw. I, 112, 10 v. u. — 164, 16 v. u. أَثَرُ قَدَمِ آدَمَ), Merkmal, dann allgemein: Eindruck, Wirkung (so آثَار, cfr. Ta'rifât: die nothwendigen, aus einer Sache resultirenden Consequenzen,

Folgen etc.), Einfluss (so Spiegel Chr. 55, Z. 3: از آثار قدرت „durch die Einwirkungen der Allmacht", Gottes nämlich). Dann wird es aber auch und besonders heutzutage im Vulgärarab., Pers. und Türk. theils von Monumenten, Denkmälern, auch schriftstellerischen Werken gesagt, so z. B. das häufig im Ḳazw. erwähnte الآثار الباقية die übriggebliebenen Denkmäler, ein Werk von Aburraiḥân aus Ḫarezm, آثار تو deine Werke, auch allgemein von Werken, vorzugsweise guten Werken, = أعمال, so Gul. 5, 4 — theils speziell, meist mit dem Zusatz آثار علوية von den himmlischen Phänomenen, Lufterscheinungen, wie Gewitter etc. Eine besondere technische Bedeutung des Wortes أثر ist endlich noch: nachmuhammedanische Tradition, cfr. Fleischer, Catal. Lips. S. 390; so gebr. Ḳazw. I, 64, 2 v. u. — 182, 4 u. s. w. So heisst nun das Verb. أثّر II selbst: Wirkungen ausüben, hervorbringen = pers. أثر كردن, türk. تاثير اتمك, und تأثّر V. mit من: Eindrücke empfangen von, sich afficiren lassen durch, so Ḳazw. I, 208, 7 v. u. — 210, 1 u. s. w. Das Verb. أثر selbst heisst nun vorzugsweise mit على: praecellere, und daher die IV. آثر mit ب: Jemandem ausschliesslich etwas geben, ihm auszeichnen und mit على bevorzugen, so Baiḍ II, 403, Z. 6 v. u. — Koseg. Chr. 34, 1 — 54, letzt. Z. (أثير ausgezeichnet), besonders in dem Sinne, dass man Jemanden vor sich selbst bevorzugt und sich selbst eine Sache entzieht, um sie ihm zu geben, daher es im Türk. in die Bedeutung: abtreten und schlechthin: schenken übergegangen ist, so Diet. 9, 14. Ebenso hat dann die X. die Bedeutung: sich durch etwas auszeichnen, mit ب, besonders: sich etwas zu ausschliesslich eigenem Gebrauche vorbehalten, weshalb es im theolog. Sinne von Gott gesagt wird, der den Menschen gegenüber sich ausschliessliche Eigenschaften etc. vorbehält. —

Nukte. Jeder, der das Pilgerkleid (احرام) anzulegen wünscht, muss zuerst abgestreift (von allen irdischen Sorgen) und blos wie das Alif sich vom Verbotenen (حرام) losgesagt haben (eig. den Rand erfasst, d. h. bis zum Rande gekommen, frei davon sein, türk. اراغ, insofern das ا, wenn es an den Rand, d. h. vorn an حرام tritt, eben احرام liefert), und fest stehn und ausharren in der glühenden Atmosphäre des Meckanischen Tempels (auf dem Wort حو, das die هَوَا, gleichsam die obere Luftschicht, يوقرو von حرم bildet) und erst in Folge muthigen Strebens (اِقْدَام واِهْتِمَام = از روى جدّ S.) die Moskee erreichen (gleichsam das مس von مسجد, das in diesem Wort den روى d. h. den Anfang des Wortes جد bildet) und gleichwie das Alif im Worte حرام (heil. Tempel zu Mecka) den einem Mim zu vergleichenden Thürring der Ka'ba erfassen, um (از hier im Sinne des من اجليه S.) von oben bis unten den schwarzen Stein zu küssen (بوسيدن = türk. اوپمك üpmek = arab. اِسْتَلَمَ S., wörtl. um Hand und Fuss von حَجَر d. h. seinen ersten und letzten Buchstaben zu küssen ح und ر, da ja, insofern ا diese küsst, d. h. sich mit ihnen verbindet, متّصل اولا, und zugleich das م erfasst, das Wort حرام entsteht). Eine Randgl. S. giebt zur Erklärung noch folgende Umschreibung dieser Nukte: احرام كيمك استيين عريان اولور امدى كر دكلر كه مجرّد وعريان اولوب حرامدن دخار دوشوب اراغ اولا وعريان اولوب حرم اسّى سمه صابر اولا ومسجد حرامى مس ايدوب حجر اسودى استلام ايدوب حلقه باب كعبه دوتمه، —

حَرَمَ geht ebenso wie das nächstverwandte حَرَبَ vom Begriff des Ausschliessens, Beraubens aus, daher ist حَرَمَ mit doppeltem Accus. der stete Gegensatz zu رَزَقَ, Jemandem eine Sache, bes. aber von Gott gesagt: den Menschen den رِزْق nicht zukommen lassen, مَحْرُوم also speziell der, dem nach Gottes Fügung der

رِزْق (das persische روزی), der tägliche Lebensbedarf entzogen ist, so Gul. 2, letzt. Z. — 48, 12, und dann ganz allgemein: elend, hülflos, so Spiegel Chr. 34, 1 und heutzutage im christlich-jüdisch. Arabisch: einer, der sich im Kirchenbann befindet. حِرْمَان, später auch حُرْمَان ausgesprochen, ist nun der Zustand eines solchen مَحْرُوم, sowohl im allgemeinen, als im speziellen Sinne, in ersterem findet es sich Sacy Chr. I, 28, 5 v. u., frustratio, getäuschte Hoffnung — Gul. 37, 8 v. u. und Pendn. 47, letzt. Z.: تا شوی از نار حرمان رستگار „damit du dem Feuer der Beraubg. (d. h. hier der Ausschliessung von der Gegenwart Gottes) entkommst," wofür dann auch die pers. Abstractbildung مَحْرُومِی gebraucht wird, so Spiegel Chr. 85, 2 v. u.; — in letzterem wird es oft im Koran verbunden mit خُسْرَان (von خَسِرَ eigentl. = hebr. חָסֵר ermangeln, daher zunächst Einbusse erleiden, z. B. sein Vermögen verlieren und in der IV. أَخْسَرَ transitiv: vermindern, verkürzen, so Sure 83, 3, und davon خُسْر und خُسْرَان Einbusse, Verlust und in besonderem religiös. Sinne: Heilsverlust, häufig im Koran, z. B. Sure 65, 9 — 103, 2 und Baiḍ dazu etc.). Daher ist nun حَرَم eigentl. ein Ort, von dem Profanes ausgeschlossen ist, daher in engerem Sinne theils das Frauengemach, wofür man auch schlechthin حُجْرَة, eigentl. eingeschlossener Raum, Zimmer überh., gebraucht (so Mirch. Seldsch. 65, 9 v. u.), auch die Frauen selbst, theils der heilige Umkreis und Bezirk der Ka'ba, (so Gul. 48, 4) auch: das ganze heilige Territorium von Mecka, in dem die Pilger den إِحْرَام machen, d. h. das Pilgerkleid anlegen (so Gul. 53, 12 — Ḳazw. I, 199, 3 v. u.), im Gegensatz zu إِحْلَال die gewöhnlichen Kleider wieder anlegen. Ebenso ist حَرَام nach einer Beziehung: abgeschlossen vom Profanen, daher heilig, شهر الحَرَام der heilige Monat, plur. حُرُم, so Ḳazw. I, 67, 9 v. u. deren es vier giebt: Reǵeb, Ḏulḳa'da, Ḏulḥiǵǵe, und Moḥarrem, المحرام oder البَيْت الحَرَام die

Ka'ba selbst, so Kazw. I, 199, 14 — nach einer anderen Beziehung aber: gleichsam vom Erlaubten ausgeschlossen, d. h. verpönt, untersagt, (wie auch die II. حَرَّمَ in diesem Sinne des Verbietens gebraucht wird, daher der Monat مُحَرَّم eigentl. der ist, in dem das Kämpfen verboten ist Kazw. I, 67, 2 v. u.), dann soviel als: nicht zukommend, unrechtmässig erworben, im Gegensatz zu حَلَال, was einem von Rechtswegen gehört, daher حَرَامِيّ der Räuber (so Gul. 53, 12) plur. حَرَامِيَّة. مُحَرَّم endlich ist der, der einen so nahen Grad der Verwandtschaft mit Jemandem besitzt, dass er den Harem betreten kann, daher dann allgemein: vertraut, so محرم پیغام Z. D. M. G. XIII, 459, letzt. Z. von Graf übers. durch: „den Geweihten angehörig", im Pers. häufig mit يَار Genosse, Freund, verbunden, so Spiegel Chr. 27, 13. Der Gegens. dazu im Pers. ist نامحرم, das auch sächlich gebraucht wird: etwas, was Jemandem fremd ist, ihn nichts angeht, ihm nicht gehört, so Pendn. 93, 4: دست خود را سوی نامحرم مدار „strecke deine Hand nicht nach etwas aus, was dir nicht zukommt, nicht gehört." — Auch in der VIII. zeigt sich dieser Grundbegriff: vom Profanen ausgeschlossen sein in der Bedeutung: in hohem Ansehn stehn, hohen Würdegrad besitzen, daher محترم respecté, honoré, so Pendn. 59, 10 — 68, 5 اِحْتِرَام Reverenz, Ehrfurcht, so z. B. im Türk. in den quarante Vezirs ed. Belletête S. 13. Das Abstract. dazu ist حُرْمَة hoher Würdegrad, so Sacy I, 9, 8 v. u. — révérence, respect Pendn. 46, 4 v. u.: واندر ان یك شرط دیگر حرمتست „es giebt dabei noch eine andere Bedingung, näml. dass du es mit Respect thust" — und 88, 9: خود پیش مقبلان خدمت کند — ایزدش با دولت وحرمت کند, im Türk. auch für: Gratification, Leihkauf gebraucht, und endlich in der sufischen Sprache, nach Sacy's Annahme, soviel als: respectvolle Unterwerfung unter den Meister; cfr. dazu die nähere Auseinandersetzung Pendn. S. 278. — In حَرَبَ geht nun dieser Grundbegriff geradezu in den des Raubens, Plünderns, Kriegführens über, daher حَرْب Krieg, حَارَبَ mit Jem. Krieg führen,

تحارب unter sich kriegen. Er tritt aber wieder ganz deutlich, in localer Beziehung gefasst, in dem Worte: محراب hervor, als nom. instr. oder loci gleichsam: der Ort des Ausschliessens, d. h. ein Ort, wohin man Dinge oder Personen bringt, die man vom Profanen ausschliessen will, daher in der muhammed. Moskee die Gebetsnische, die gerade nach Mecka geht und mit einem Lesepult versehen ist (so z. B. Dieter. Chr. 21, 14 und oben im 1. Abschnitt dieses Werkes). Schon im Korân bedeutet es auch noch einen „Söller" im oberen Stockwerk. —

Beit. Die (beiden) Alifs im Worte احرام (Pilgerkleid) sind gleichsam Pfeiler (ستون = دیرک S.) in der Religion, deshalb ist auch der richtige Standort der Pilger innerhalb der Säulen (d. h. der vorgeschriebenen Gesetze) der heiligen Wallfahrt (wörtl. deshalb ist auch das جا von حجاج innerhalb der Säulen, d. h. der beiden Buchst. von حج, in welche جا eingefügt eben حجاج liefert). —

Nukte. Sobald der Pilger zu den 5 Versammlungsorten (میقات, v. S. erklärt durch: حاجیلرک احرام کیدوکی یر), auf die (d. h. auf deren Fünfzahl) schon die 5 Consonanten des Wortes میقات hinweisen (und zwar sind das nach einer Randglosse S. ذو الحلیفه als medinens., ذات عرق als 'irakischer, جحفه als syrischer, قرن für Neǵd und یلملم für Jemen.) gelangt, muss er seine 5 Sinne wohl sammeln (d. h. sowohl die äusseren wie die inneren, ظاهر وباطن; zu dem Mascul. خمس fügt S. noch hinzu: تانیث اعداد اوجدن اونه وارنجه دک عکس تانیث جمیع اشیا در اویله عبارت صحیحه حواس خمس در حواس خمسه دکلدر) und sich Gedanken machen, d. h. in Sorge und Bekümmerniss sein wegen der Zerstreuung des Geistes durch den Lärm und das Getümmel irdischer Dinge (eigentl. wegen der Zerstreuung, Untereinanderwirrung des Wortes, d. h. der Buchstaben von قیامت, aus dem durch Voranstellung von م u. ی, und Nachsetzung von ق u. ا, میقات entsteht). —

قيامة ursprüngl. Auferstehung der Todten, wird dann ebenso wie das synonyme arab. حشر und das altpers. رستخيز im Sinne von: la catastrophe, consternation, le trouble, l'effroi etc. gebr. cfr. dazu das Nähere und die Belegstellen hist. d. Sult. Maml. 1, 1 p. 95 und 96. —

Beit. Wenn du zu dem Versammlungsort der Pilger gelangst und du die Spannkraft, (ضعفت = يارا) dies zu erreichen, hast — so wird dieser dein Versammlungsort (ميقات) dir zur Stufenleiter (مرقات = pers.-türk. نردبان) zu den höchsten Würdegraden (معالى = türk. يوجه لكلر) o Freund (يارا Vocativ von يار, also als تخنيس zu dem obigen يارا. Löst man nun يارا in die beiden Worte يا und ا, auf, und nimmt sie als einen vollständigen Satz mit مبتدا und خبر, so heisst das: يا wird zu ا, insofern durch Verwandlung des ى in ميقات in مرقات ر entsteht). —

Nukte. Jeder, der im heiligen Gebiet von Mecka das Pilgerkleid angelegt und zu dem heiligen Bezirk der Ka'ba gelangt ist (پيوستن = türk. اولاشمق S.) wird, wenn er nicht mittelst eines dargebrachten Opfers (قربان) eilt, sich die Annäherung an die Gnade der allbarmherzigen göttlichen Majestät (رحمان) zu gewinnen, aus jenem heiligen Gebiet nichts als einen Fehlschlag (eine Abweisung von Gottes Gnade, حرمان) erlangen (insofern nämlich, wenn in dem Worte, d. h. den einzelnen Buchstaben von رحمان in dieser Reihenfolge kein قرب, sondern das Gegentheil, d. h. بعد, und تفرقه Trennung und Zerstreuung stattfindet, also ح an die Stelle von ر gesetzt wird und umgekehrt, حرمان herauskommt). Begreife diese feine Bemerkung wohl, denn das Resultat (der eigentliche Inhalt, das Ergebniss von حريم) ist in Bezug auf den Zahlenwerth der einzelnen Buch-

staben desselben eben نحر (das gänzliche Schlachten, Opfern eines Kameels: دوه يى كوكندن بوغازلمق S., da einerseits ح = 8, ر = 200, ى = 10, م = 40, also حريم zusammen = 258 und ebenso ن = 50, ر = 200, ح = 8, also نحر zusammen ebenfalls = 258 ist). —

قَرُبَ geht ebenso, wie das verwandte كَرَبَ, von dem Begriff des Drängens, Einengens, Pressens aus, woher كَرْبٌ Beängstigung, Koseg. 42, 6 v. u., كُرْبَة Einengung, Bedrängung, Beängstigung, Betrübniss, physischer und geistiger Schmerz ist, plur. كُرَب, nur dass ersteres des emphatischen Buchstabens wegen die stärkere Bedeutung von: hartgedrängt sein, stossen an, und daher: nahe sein, bekommen hat. Uebrigens unterscheiden sich قَرِبَ, يَقْرَبُ und قَرُبَ, يَقْرُبُ so von einander, dass ersteres in gutem Arabisch stets mit dem Accusativ: „sich nähern", letzteres mehr mit: من, auch mit إِلَى (wie دنا) und bei Dichtern endlich mit لِ (cfr. Sure 50, 15) „nahe sein" construirt wird. Daher ist nun قُرْب und قُرْبَة eigentl.: Annäherung, und dann Gnadengewinnung, bes. Gottes, cfr. dazu Z. D. M. G. XX, 33 No. 31, letzteres auch in objectivem Sinne: gutes Werk, wodurch man sich Gottes Gunst gewinnt, soviel als طَاعَة (so Gul. 2, 1); قَرَابَة Verwandtschaft, Verwandtschaftsverhältniss, auch concret: Verwandter selbst, wofür man sonst ذو قَرَابَة sagt, ebenso wie مَقْرَبَة Verwandtschaft und ذو مَقْرَبَة verwandt (Sure 90, 15) und قُرْبَى Blutsverwandtschaft; قَرِيبٌ nahe, عَنْ قَرِيبٍ eigentl. über eine nahe gelegene Zeit hinaus, d. h. in Kurzem, und ebenso عَمَّا قَرِيبٍ über ein Kleines, so Baiḍ II, 206, 15, soviel als عَنْ شَيْءٍ قَرِيبٍ, so dass مَا gleichsam مَوْصُوف und صفة قَرِيبٍ ist. II. قَرَّبَ nahe bringen, nahe stellen, so قَرَّبَ إِلَى أَفْهَامِهِ Jemandes Verstande etwas

nahe bringen, d. h. in klaren Worten darlegen, تَقْرِيب so ger. Mirch. Seldschuckengesch. 140, 6; قَرَّبَهُ مِنْ نَفْسِهِ er machte ihn zu seinem Vertrauten, Ḳazw. I, 11, 1, مُقَرَّبُونَ die Günstlinge, besonders von den Gott nächstgestellten Engeln, den Erzengeln gesagt — so Sure 83, 21 — Ḳazw. I, 55, 4 v. u.; مُقَرَّبَة und auch مُقْرَبَة von einer Stute gesagt, die man zur Schonung dicht bei sich hat und nicht zu gewöhnlichen Geschäften gebraucht, Ahlw. Chal. el Ahm. S. 309. III. قَارَبَ ebenso wie كَارَبَ nahe sein, nahe davor oder daran sein, daher أَفْعَالُ الْمُقَارَبَة die Verba der Annäherung, die den Begriff: „beinahe, fast" u. s. w. ausdrücken. V. تَقَرَّبَ sich in Jemandes Gunst zu setzen suchen, so Ḳazw. I, 55, 3 v. u. von den übrigen Engeln gesagt, die sich die Gunst der Erzengel zu erlangen suchen, besonders in Gottes Gunst durch gute Werke, so Sure 96, 19 — so auch Gul. 54, 7 v. u. Von dem ursprünglichen Begriff ausgehend scheint auch die Bedeutung des Wortes قِرَاب zu sein, im Div. d. Imrulq. ed. Slane 29, 17: un étui, servant à renfermer l'epée avec son fourreau et ses ornements. — Ein ähnlicher Grundbegriff liegt nun auch in der Wurzel دك: stossen, anstossen, daher دَكّ mit der Lanze stossen, دَكّ übertragen auf Eifer, Mühe, so Sacy Chr. I, 29, 10, دَكَرَ stossen, umstossen, umschütten, z. B. ein Gefäss ausschütten, ausgiessen, دَكِرَ und دَكَرَ geschüttelt und gerüttelt sein, zunächst von flüssigen Dingen, unrein, getrübt sein, turbidum esse, دُكْرَة Trübung in der Atmosphäre, so Ḳazw. I, 6, 5 v. u. im Gegensatz zu النَّجْمُ الصَّافِي; أَدْكَرُ mit aschgrauem Gefieder, vom Ḳaṭâvogel Sacy Chr. II, 139, 1. II. دَكَّرَ trüben, daher تَدْكِير Ungelegenheiten machen, auch im Pers. und Türk. V. تَدَكَّرَ sich trüben, auch von Handel und Gewerbe gesagt, so von حِرْفَة Ḳazw. I, 45, 4 v. u. VII. اِنْدَكَرَ sich stürzen, aus-

schütten, effundi, auch von den Sternen gesagt, die gleichsam wie eine ausgegossene Flüssigkeit vom Himmel herunterstürzen, Sure 81, 2 — ferner كَدَمَ beissen von Kameelen, auch von Esseln gesagt, so Kazw. I, 43, 15, und endlich كَادَ, يَكِيدُ gleichsam stossweise thätig sein, Kunstgriffe, Listen ersinnen, daher كَيْدٌ List (Sure 86, 15) im Gegensatz zu كَادَ, يَكَادُ, das ganz wie قرب heisst: anstossen an, einer Sache ganz nahe sein, daher: beinahe thun, sein, fast sein (so Baid zu Sure 90, 16 cfr. Mufass. 122) entsprechend dem أَوْشَكَ eigentl. es eilt zu dem, dass — d. h. es ist ganz nahe daran, dass, und den andern schon oben erwähnten افعال المقاربة, z. B. عَسَى es ist vielleicht, es macht sich wohl: so Kazw. I, 43, 6: كَيْدًا statt كَوْدًا, also von letzterem Verb. abzuleiten: annäherungsweise, so Mufass. 17, 4. Analog der Bedeutungsentwickelung dieser angeführten Worte ist auch das türk. يَقِين nahe = arab. قريب und pers. نزديك, das ebenfalls von der Wurzel يَقّ stossen kommt: zu vergleichen wäre etwa auch das italien. presso und das französ. près nahe.

Kitab. Jeder, der um jenes Tages der Abrechnung willen das Opfer (قربان) darbringt, sieht sich einst gleichsam zum Ort des Umherkreisens, zum Aufenthalt (قرارگاه ودولانجق يرى = مَدَار S.) bestimmt die zur Festfeier (جشن = يَوْم und im Allgem. = عيد S.) im Paradiese (جَنَّت = خُلْد) hergerichtete Tafel, und wenn er (oder nach der Leipz. Lesart: du) nach einem sicheren Beweis dafür verlangt (oder verlangst), so sich nur dies, dass das Wort قُرْبَان, Opfer, hinsichtlich des Zahlenwerthes seiner Consonanten (در شمار = türk. صاغشده S.) gleich جشن ist (ق 100, ر 200, ب 2, ا 1 = 353, ج 3, ش 300, ن 50 = 353). —

حَسَبَ ist nur eine Umdrehung von حَبَسَ, das von dem Grundbegriffe des Zusammenfassens ausgeht und theils die Bedeutung: anhalten, hindern, weiter zu gehn, zurückhalten (so Sure 83, 2) in mehr freundlichem Sinne, daher حَبِيسٌ festgehalten, festgemacht und zwar zu frommem Zweck, z. B. von einem Landgut, dessen Einkünfte für fromme Zwecke bestimmt sind, ähnlich wie مَوْقُوف und رَبِيط — theils auch in üblem Sinn: mit Gewalt zwingen, still zu stehn, détenir, so Baiḍ zu Sure 85, 4, daher حَبْسُ اللِّسَان die Bezähmung der Zunge, 'Ali 73, No. 117, und sogar einkerkern = سَجَنَ und dem pers. در زِنْدَان كَرْدَن hat. So heisst nun حَسَبَ eigentl. zusammenfassen, und zwar numero comprehendere, Impf. يَحْسُبُ, daher dann: zählen, rechnen, calculiren, ein Begriffsübergang, der sich z. B. auch in حَصَرَ eigentl. einengen, daher حَصِرَ vor Kälte erstarren, auch engbrüstig sein, daher in der Rede stocken, anstossen, schwer sprechen, so Ḥarîri 2, 8, حَصِرٌ vor Kälte erstarrt, dagegen أَحْصَرَ zählen, calculiren = أَحْصَى und حَصْرٌ Zählung, Berechnung, so hist. anteisl. 32, 9 und ebenso in dem türk. صاغمق (heutzut. saimaq gesprochen) zeigt, eigentl. comprehendere, daher auch melken, gleichsam die Euter zusammendrücken, endlich numero comprehendere, so 'Omar b. Sul. 31, 2 v. u. Von diesem حَسَبَ ist wohl zu unterscheiden حَسِبَ, Impf. nach einigen Schulen يَحْسَبُ, während nach anderen das unregelmässig mit Beibehaltung des i gebildete يَحْسِبُ für eleganter gehalten wird, cfr. Baiḍ zu Sure 3, 176 und Fleischer, Beiträge zur arab. Sprachk. II, 279 ff., das ähnlich, nur schwächer als عَدَّ und das persiche شُمُرْدَن: innerlich Jemanden für etwas zählen, rechnen, halten, bedeutet. Daher حَسَبٌ hohes Ansehn 'Ali 51, 5 v. u., persönliche Achtungswürdigkeit und Verdienste, so Mufaṣṣ. 24, 4 v. u., steter Gegensatz zu نَسَبٌ (Geschlechts-

adel, auch Geschlechtstabelle, so im Türk. تَسْمَار Wickerh. Chr. 9, 21, so beide zusammengestellt Mirch. Seldschuckeng. 27, 5, — ebenso Ḥaf. ed. Brockh. S. 1, Z. 4: افصح ذوى الحَسَب والشرف والنَّسَب, auch concret mit dem plur. أَحْسَاب: von edler Abkunft, Adel, so Mo'all. d. 'Amr. b. Kulṯ. v. 45. — بِحَسَب nach Maassgabe 'Omar b. Sul. 47, 2 v. u., im Pers. حَسَب adverb. nach Verhältniss, بِحَسَب gemäss, so Gul. 7, 5 v. u. — Beiläufig ist zu حَسِبَ noch zu bemerken, dass es sich häufig mit einem folgenden أَنَّ cum conjunct. findet, dann freilich nicht in der blossen Bedeutung: glauben, innerlich sagen, sondern mit dem Begriff des انتظار, des sehnsüchtigen Hoffens und Erwartens verbunden, während es gewöhnlich ein أَنَّ mit einem Nomen oder ein أَنَّ المخففة mit dem Indic. nach sich hat. Die III. حَاسَبَ bezeichnet dann mit dem Accus. der Person und عَلَى der Sache: mit Jemandem Abrechnung halten über etwas, so Sure 84, 8 — 90, 7 u. s. w., Rechnung anstellen, Rechenschaft fordern, Koseg. Chr. 11, 4, entsprechend dem جازى, سَأَلَ أَنْ, خَاطَبَ und آخَذَ (oder auch in der I. أَخَذَ, so häufig im Koran, z. B. Sure 40, 22 und 23); حِسَاب hat nun nach den verschiedenen Seinsmodificationen von حسب auch verschiedene Bedeutungen gewonnen, zunächst: Arithmetik, Rechenkunde, deren practische Anwendung dann مُحَاسَبَة genannt wird: die Kunst eines angestellten Calculators, mit عِلْم: Finanzkunde, so Gul. 28, 4 (über die besondere Art حِسَاب الجُمَّل die Rechnungsart, bei der man die Alphabetsbuchstaben als Ziffern rechnet und nun den Zahlenwerth der Buchstaben eines bestimmten Wortes zusammenaddirt, wie oben mehrmals im Text, Quatr. hist. d. Mongols I. 31 —), dann Rechnung, Berechnung überhaupt, daher im Pers. حِسَاب نِگَرْفَتَن: in Rechnung bringen, Rechnung anstellen,

so Ǵelal. Rûmi S. 72, بى حساب unberechenbar, unzählig und ebenso das türk. حسابه دلمز eig.: es kann nicht zur Berechnung kommen, nicht berechnet werden, dann aber fast zum Adj. geworden, so Diet. Chr. 21, 8 v. u. — ferner auch: Berechnung dessen, was man thun will oder thun zu können glaubt, so Spiegel Chr. 72, 1 und 2 قوجه حساب من از قدرت فعل من است „alles, was ich projectiren, berechnen zu können glaube von Möglichkeit des Handelns von meiner Seite", daher dann das pers. Compos. خود حساب einer, der eine solche Berechnung der Möglichkeit seines eigenen Handelns u. s. w. anstellt, und davon das abstr. خود حسابى. Endlich bezeichnet حساب dann auch: Controlle, Gegenrechnung, Abrechnung, wie hier, so Sure 81, 11, daher يوم الحساب der Tag der Abrechnung, der jüngte Tag. — Eine andere Modification zeigt sich in حسبة Berechnung und dann auch: polizeiliche Aufsicht, in seiner Bedeutung zusammenhängend mit محتسب Polizeimeister, Marktmeister, Vogt, Z. D. M. G. V, 310, v. 4 — II, 142, 8 — Gul. 28, 14, auf Cypern mattasibo genannt, und احتساب das Amt eines solchen, daher im Türk. احتساب ناظرى Polizeiinspector, Diet. Chr. 59, 6 (cfr. darüber Näheres in hist. d. Sult. Maml. I, 1, p. 114), alle zusammen abgeleitet von der VIII. احتسب = اتخذ حسابا sich Rechenschaft geben lassen, auch: in Rechnung bringen, Koseg. Chr. 9, 5 v. u. Freilich hat احتسب dann auch noch die andere Bedeutung: sich auf etwas Rechnung machen, wie es sich z. B. findet in Baiḍ II, 398, Z. 1 zu Sure 86, 16. —

دار geht zurück auf die Wurzel در, von der zunächst درّ gebildet ist, das vom strahlenden Ausströmen der Milch aus dem Euter, der Perle (درّة), auch vom üppigen Pflanzenwuchse gesagt wird, daher درّ das reichliche Milchausströmen, auch

Ueberfluss, Fülle, von reichlichem Gewicht. Z. D. M. G. XVIII, 704; دِرَّة, plur. دِرَر reichliche Ergiessung, dann auf moralische und intellectuelle, besonders schriftstellerische und dichterische Leistungen übertragen ist, wie es sich in dem häufig vorkommenden لَهُ دَرُّهُ „wahrhaft göttlich sind seine Leistungen", zeigt; IV. أَدَرَّ reichlich in Einem fort strömen lassen, so أَدَرَّ الْمَوْلَى Kazw. I, 142, 10 und dann: Jemanden fort und fort mit dem Nöthigen versehn, wovon إِدْرَار Pension, plur. إِدْرَارَات, so Gul. 30, letzt. Z. — Mirch. Seldschuckeng. 130, letzt. Z., ebenso wie أَجْرَى und das pers. مُجْرِى داشتن (statt مُجْرِى) eine Pension, Zahlung etc. regelmässig fortsetzen, Gehalt regelmässig auszahlen, so Gul. 25, 10 v. u. — Koseg. 27, 3 v. u. mit عَلَى, Subst. جِرَايَت, synonym mit dem arab. وَظِيفَة eigentl. bestimmte Quantität, statutum, und dem pers. جَامَگِى (arabisirt جامكية) eigentl. vestiarium, Kleidergeld, beide dann allgemein: Gehalt, Pension. — Mehr in sich selbst innerlich begrenzt erscheint diese Grundbedeutung des: sich strahlenförmig drehen und wenden, dann in دَارَ, يَدُورُ, kreisen, im Kreise herumgehen, besonders vom regelmässigen Gange einer Maschine, Uhr u. s. w., auch vom regelmässigen Geschäftsbetriebe gesagt, in der IV. besonders: Geschäfte führen, daher مُدِير Director, Geschäftsführer — مَدَار hier als nom. loci Ort des Umherkreisens X. اِسْتَدَارَ gyrum ducere, aber auch: sich runden, von der Mondscheibe, so Baid zu Sure 91, 2. Davon دَوْر Kreis, دَوْرَة Umschwung, so vom Himmel gesagt, Baid zu Sure 86, 11, Umlauf, so يَتِمّ دورته vom Merkur gesagt Kazw. I, 22, 4 — 12 v. u. — 23, 8 — 26, 5—18 und letzt. Z. — 27, 6 v. u. u. s. w., aber auch: Umkreis, ib. 22, 15 دورة جرمه — 18, 15 دورة القمر und daher دَوْرَة الْمُلْك orbis rerum humanarum anteislamicus, weil دَوْرَة (cfr. Fleischer Catal. der Leipz. Handschr. 294) speziell bedeutet: instituta divina, quae

in genere humano ab Adamo usque ad Muhammedem inter se successerunt; — ferner دَوَران oder دَوْران Kreislauf, so دوران فلك Kreislauf des Himmels, دوران ريّاست der Kreis der Herrschaft, Z. D. M. G. IX, 112 (VI, 3 und 4) دوران ڭيتى im Pers.: Weltlauf, dann auch mystischer Reigen, Catal. v. Fl. 379—403, endlich auch soviel wie دَوَارَة Wirbel, Wasserstrudel, so Z. D. M. G. III, 170 — Kazw. I, 119, 13 und 10 v. u. — دَائِرَة eigentl. die Peripherie und dann wie دَوْر der Kreis selbst, so Spiegel Chr. 30, 16, daher الدائرة التى تمرّ على اوساط البروج die Ekliptik, Kazw. I, 35, 8 und 9, auch bildlich, z. B. دائرة انصاف وانتصاف der Kreis der Besonnenheit und Mässigung, 'Ali 107, 7 v. u., auch im Sinne von: Haarwirbel (eigentl. runde Stelle) gebräuchlich, so häufig in Ahlw. Chal. el Ahm. — weiter دُوَار, ein altes Götzenbild oder Götzenstein der heidnischen Araber, um den man herumging, صَنَمٌ اهل الجاهليّة كان يطوفون حَوْلَه, Mo'all. d. Imrulq. v. 63 ed. Arnold S. 28. — مُدَوَّر im neueren Arab. Sopha, so Koseg. 3, 4 v. u., endlich دَار das Zeltlager der Beduinen, der Wohnsitz, das Haus, das den plural theils nach der Form أَفْعُل — أَدْوُر oder أَدُور bildet, theils nach der transponirten أَفْعَل — آدُر (statt أَوْدُر, wie häufig das im Anlaut stehende أَوْ in lang ā übergeht und so z. B. neben أَوْجَدَ — آجَدَ sich findet, cfr. dazu Lumsd. arab. Gramm. S. 667 und Comment. d. Süseni zu Lebîd's Mo'all. ed. Sacy v. 11). Dieses دَار ist übrigens feminin. im Gegens. zu dem aus dem Pers. gekommenen mascul دَار Holz (auch Galgen, daher im Pers. بَرْ دَار كَرْدَن hängen, aufhängen, بَرْدَار adj. gehängt, wohl zu unterscheiden von dem دَار in بِيدَار wachsam, das aber als selbstständiges Substantiv: „Schlaf" im Neupers. nicht mehr vorkommt). Mit der Grundbedeutung verwandt ist auch die III. دَاوَرَ, die im Neuarabischen die Bedeutung des Herumgehens, um nach Jemand zu suchen,

bekommen hat, ganz gleich رَاذَ, das von der Wurzel رَذ herkommend gleichsam das Hin- und Herschlendern, um zu suchen, und dann suchen, forschen selbst bedeutet, besonders vom Fourageur, der Wasser und Futter sucht. Zu ذر sowohl wie ذَار gehört endlich noch das aus beiden zusammengesetzte دَرْدُور Strudel, موضع يدور فيه الماء Kazw. 1, 110, 9 — 117, 4 v. u., türkisch in Ḥaf. ed. Brockh. S. 7, 10 erklärt durch صو چورندیسی و دوندیکی یر = pers. گِرْدَاب. — — Verwandt mit diesem Stamme ist ferner دَالَ, sich wenden, wandeln, ändern, wovon دَوْلَة (türk. devlet) zunächst der Glücksumschwung, besonders derjenige ist, durch den ein Herrscher auf den Thron kommt, und dann sowohl vom Glück selbst, soviel als نِعْمَة, allgemein im Gegens. zu آفَة (so 'Ali 71, No. 75 — 55, 7), als auch vom Staat, der Regierung, dem königlichen Hofe und endlich von der Person des Herrschers selbst gesagt wird, ähnlich wie حَضْرَة, جَنَاب u. خِدْمَة (letzteres eigentl. Aufwartung, dann concret theils Geschenk, womit man aufwartet, so 'Ali Index S. 122, theils im Sinne von: kaiserliche Hoheit, Majestät, so z. B. Mirch. Seldschuckeng. 78, 14 v. u.), cfr. noch weiter unten bei حضرة. Ja, دَوْلَة wird selbst als Inbegriff von Personen, von einer ganzen Dynastie gebraucht, so Z. D. M. G. XIII, 198, Anmerk. 2. — — Ferner gehören hieher die Stämme تَرَ und تَارَ med. و, wovon تَارَة in der allgemeinen Bedeutung: „Mal" herkommt und تَرَةً — تَارَةً bald — bald, ganz gleich mit تَوْرًا — تَوْرًا von تَارَ, يَطُورُ, während تَارَات z. B. noch in der Verbindung تَارَاتُ الْمَوْتِ Baiḍ II, 283, Z. 1 die einzelnen Anfälle des Todes, die einzelnen Krümmungen und Windungen in der Sterbestunde bezeichnet; تَوْر Kreis, daher تَعَدَّى تَوْرَهُ seinen Kreis überschreiten, 'Ali 25, 13, Umkreis, dann allgemein: Art und Weise, Betragen, so Z. D. M. G. II, 36, 6 v. u.: تَوْرِ وَفَا die rechte Art und Weise der Treue. Ebenso ist auch تَارَ, يَطِيرُ fliegen vom Vogel, eigentl. Kreise

in der Luft ziehen, auch: umherfliegen von Funken, die die Hufe der Rose auf hartem Kieselboden schlagen, umhersprühen von der Kohle des Ǵadabaumes, cfr. Ahlw. Chal. el Ahm. 79 und 397, v. 12, bildlich auch oft vom Pferde gesagt, ebendas. 401, 54 und Ḥamāsa 278, und in ebenfalls bildlicher Weise z. B. ʿAli 89, No. 6 المرء يطير بهمته und ib. 25, 1 طير راسه seinen Kopf zu Falle bringen. Daher طير (coll. wie قوم als eigentl. Infinitiv) Vögel, mit denen hinsichtsich ihrer Gestalt oder ihrer Schnelligkeit auch oft die Pferde verglichen werden, ebenso wie مطار eig. zum Fliegen gebracht, fliegend und طيار vogelschnell in dieser Weise bildlich angewandt werden, cfr. das Nähere und Belegstellen dazu Ahlw. Chal el Ahm. 256. طائر Vogel (cfr. hist. d. Sult. Maml. I, 1, p. 135) auch ebenso wie طير im Sinne von: Brieftaube, so Sacy Chr. I, 47, 7, cfr. darüber ebenso wie über ورق الطير die zur Sendung mit Brieftauben bestimmten Briefbogen, مطير den mit dem Absenden derselben Beauftragten und مطار, plur. مطارات den Ort, von wo man dieselben abfliegen liess, hist. d. Sult. Maml. II, 2, p. 115. Die V. تطير heisst dann: Auspicien ziehen aus dem Vögelflug und speziell: schlechte Vorbedeutung ziehen, so Ḳazw. I, 108, 12. Die VI. تطاير bildlich: aufsprühen, von Funken, so Sacy Chr. II, 137, 4 X. استطار sich spalten, ergiessen, Div. d. Imrul. S. 41. Mehr speziell als طير ist das verwandte طاش, يطيش flattern, flatterhaftig sein, auch: vom Ziel abirren, vom Pfeile سهم, gesagt Div. d. Imrulq. 37, 5 — طائشة ein solcher vom Ziel abirrender Pfeil, so Koseg. 47, 7 v. u., wovon طيش Flatterhaftigkeit, und auch das Herunterflattern der Blätter von den Bäumen, gleichs. Blätterflattern (cfr. das pers. ورفريز = griech. φυλλοχόος blätterschüttelnd), so Gul. 9, 6 طيش خريف. —

Nukte. Die einzelnen Abschnitte, (d. h. die einzelnen Buchstaben) des Ausdruckes بِرّ كعبه (d. h. das sich der Kaba gleichsam gehorsam und willfährig zeigen durch die rechte Ausführung der Wallfahrt بِرّ لفظى تشديد رايله مطيع اولمق معناسنه در Randgl. S.) sind für den Pilgrim ein Hinweis darauf, dass er, wenn er mit dem Bestreben (باراى gleichsam ب und ر) einer guten Vollführung (نِكُوكَارِى = türk. ايو اشلولك S.) zum Ende gelangt und dann wieder umkehrt, seinen Herrn (رَبّ, umgekehrt aus بِرّ) von Angesicht zu Angesicht erschauen wird; und die Grundpfeiler (d. h. die 3 Consonanten) des حَرَم (des heil. Tempels zu Mecka) weisen darauf hin, dass, wenn er gleichs. das heisse Wasser (حميم = türk. قنى اسّى صو S.) seiner Gluth (حرّ) an das Mim des siebenmal zu umwandelnden Ortes (مَطَاف von S. erklärt durch: كعبه نك اطرافنده حاجيلر طواف ايدكده يورد دلمرى طاش دوشنمش ‘بِرّ) gelangen lässt so dass also aus حرّ und م das obige حَرَم entsteht) und dann wieder zurückkehrt, er gewaltige Festesfreude (مَرَح, das umgekehrte von حرم und erklärt durch شدة فرح) erlangen wird. —

Die Wurzel رَبّ geht vom Begriff des Dick- und Dichtseins aus, der in رَبّ und رِبَا in den des Grossmachens, Vermehrens übergeht. Daher رَبّ Herr = türk. چَلَب (Fleischer Catal. d. Leipz. H. S. 427), besonders von Gott gesagt, und von den Arabern stets als مَصْدَر von رَبّ erklärt, der concret gebraucht und also eigentl. der Grossmacher, Grosszieher, Pflegende hiesse, daher es auch im Pers. stets durch پَرْوَرْدگَار übersetzt wird, im Vocativ رَبِّ mi domine. meist mit kurzem i geschrieben, um es vom Nominativ رَبِّى zu unterscheiden. Der Begriff der Dickheit und Dichtigkeit zeigt sich z. B. auch in رُبّ eig. vom dichten

Regen gesagt, dann aber ganz in den Begriff der geometrischen und arithmetischen Quantität übergegangen. Davon ist nun رُبَّ Accus., der mit ما gleichsam zum Exclamativ geworden, o crebritatem, mit nachfolgendem Genitiv eines stets indeterminirten Nomens, zu dem dann noch eine صِفَة, ebenfalls im Genitiv, hinzutreten muss; der Nominativ, obgleich er heutzutage sehr häufig vorkommt, ist durchaus ein Fehler. Nun ist aber der Begriff der Vielheit in diesem Wort allmählich in den unseres „mancher" übergegangen, und daher sagen die Araber geradezu, رُبَّ stehe لِلتَّقْلِيلِ zum Ausdruck der Wenigmachung, wie wenig! im Gegens. zu كَمْ eig. der Betrag wovon und exclamativ: wie viel! يَارُبَّ رَجُلٍ مَرِيضٍ wie manche kranke Leute giebt es (cfr. Zamahś. Unmúd. 13, 3 — Mufass. 132). Ebenso ist dann رُبَّمَا: manchmal wohl, bisweilen. — Von demselben Stamme ist رَبَا vermehrt werden, zunehmen, wachsen und II. رَبَّى ernähren, erziehen, تَرْبِيَة Erziehung, Pflege, Schutz und auch Schützling selbst, heutzutage wie alle Infinitive der II. von Verbis ultimae و und ى als Nisbe behandelt und terbije ausgesprochen (Baid II, 210, 7), auch geistige Unterweisung, حَقِّ تَرْبِيَتِ die Pflicht der Dankbarkeit oder rechtlicher Anspruch auf Dank für die Unterweisung, so Gul. 38, 4 v. u., besonders im Plural تَرْبِيَتَهَا mit يافتن im Pers. gesagt: Begünstigungen finden, gepflegt, protegirt werden, bes. von Dichtern und Künstlern am Hofe eines Königs, so Spieg. Chr. 20, 10. — ebenso تربيت im Sinne von: Jemand begünstigen, zu seinem Günstling machen, gebr. Mirch. Seldschuckeng. 19, 4 v. u. — مُرَبٍّ ist daher Grosszieher und = مُرْشِد geistiger Erzieher, so Gul. 56, 14. — أَرْبَى soviel wie أكبر und أعظم, z. B. Div. d. Imrulq. 47, 4: أَرْبَى حَمْلِهِنَّ vom Foetus der Wildeselinnen gesagt, nach den Scholien: أكبر حملهن واعظمه. — In dem mittelvokaligen رَابَ, يَرِيبُ endlich geht der Begriff

des Dichtseins in den des Gemengt- und Gemischtseins über, daher gemischt, getrübt sein, so لَبَنٌ رائِبٌ dicke Milch, رَوْبَة dickes mit Koth vermischtes Wasser, daher auch heutzutage: Pfütze: und vom Geiste gesagt heisst es in der I. und VIII.: in Zwist, Uneinigkeit mit sich selbst sein, unschlüssig sein, indem die Gedanken des Menschen gleichsam durcheinander gemengt sind, zweifelhaft und ungewiss sein, so Sure 28, 12 — auch: Verdacht einflössen, so Koseg. 12, 5. —

Kitʿah. Glüht der Wein der göttlichen Liebe in dem Herzen des mit dem Pilgerwand Bekleideten (مُحْرِم = türk. يا حجه يا عمره يا ايكيسنه بيله نيت ايليوب احرام كيين آدم، S.), der, sobald er von der Wallfahrt zurückgekehrt, zu einem von Gott Begnadeten (مُرَحَّم, das Umgekehrte von مُحْرِم, von S. erklärt durch رحمت بونمش) und seiner Sündenlast entledigt worden, so ist sein Herz durch die Quelle der Wahrheit geläutert und frei; frohlockt es aber, in Folge thörichter Vermessenheit, so nenne ihn nicht mehr مُحْرِم, sondern vielmehr mit einem Schandfleck (wörtl. mit einem Punkte) einen مُجْرِم, einen Sünder und Frevler. —

Nukte. O Dervisch, im Innern des Hauses (بيت) der Kaʿba befinden sich (eigentl. sind eingeschlossen مكنون, S. giebt es einfach durch واردر) drei die Gestalt eines Alifs darstellende Pfeiler (سه ستون الف پيكر = türk. اوچ الف صورتلو ديرك deren Namen nach S. حنان, منان und ديان sind), auf denen das heilsgesegnete Dach (سَطْح = سقف) sich aufrecht erhebt (قايم اوزمق = بر يا بودن S.), und in dem Worte بَيْت sind ebenfalls drei einem Pfeiler an äusserer Form gleichende Alifs (ديرك ستونلو = ستون, مُحَضَّر oder ديرك حويى S.) versteckt (مخزون, so statt des in V. und S. fälschlich gesetzten مخرون zu lesen =

مَسْتُور), die das Alif von يا, با und تا sind. — Und in dem Worte, d. h. den Consonanten von قلب (Herz), das (gemäss des bei S. in einer Randglosse angeführten Ausspruches: قلب المؤمن عرش الرحمن ياخود لايسعنى ارضى ولاسمائى ولكن قلب عبد المؤمن) die Wohnstatt Gottes ist, sind auch drei Alifs enthalten (مَضْمُون = türk. اورتلو eurtülü, enthalten, eingeschlossen), die das Alif von قف, لام und با sind, und folglich muss nun auch gemäss des Ausspruches: das Aeussere (des Menschen) ist der Titel des Inneren (das, wodurch sein inneres Wesen gekennzeichnet wird) der geräumige Tummelplatz des Herzens (فضاء = مَيْدَان S.) des Gläubigen selbst mit den 3 Alifs des Glaubens (ايمان), des Islam (اسلام) und der Wohlthätigkeit (احسان) verbunden (مؤلّف, durch مُرَكَّب erklärt) und durch sie wohnlich hergerichtet sein, auf dass er durch die Verknüpfung der drei Alifs der Reden, Handlungen und ekstatischen Momente (أَقْوَال, أَحْوَال, أَفْعَال) das Fundament des Prophetenthums festbegründend (مُقَوِّم = دورقاجى ودرغلدجى S.) sich die fest und gerade aufgerichteten Säulen (دعايم plur. zu دعامة und dies = ديرك S.) der buchstäblichen Gesetzeserfüllung (شريعت, der höheren geistigen Gotteserkenntniss (طريقت, eig. der Reise auf dem mystisch. Weg) und der wahren Intuition (حقيقت) zu eigen mache. — (Das Letztere liefert nach S. einen Hinweis auf den erhabenen Ausspruch: الشَّرِيعَةُ أَقْوَالِى والطَّرِيقَةُ أَفْعَالِى والحَقِيقَةُ أَحْوَالِى). —

حَضَرَ bedeutet einerseits einfach: gegenwärtig, zugegen sein, im Gegensatz zu غَابَ, daher مَحْضُور eigentl. wo sich etwas eingenistet hat, oft im Sinne von: besessen = مَجْنُون, مَأْلُوف, مَسْكُون und مَجْذُوب (das in der Mystik bedeutet: die weltlichen Dinge aus Liebe zu Gott verachtend, in Gottes Anschauen ganz versenkt, hingerissen, entrainé, cfr. Pendn. 61 und 172, Ta'rifât

حضر, Graham, a treatise on sufism or Mohamedan mysticism, und dann im Vulgärarab. geradezu = مجنون sinnlos), حَضَر fester Wohnsitz, auch entgegengesetzt der Wüste und dem Nomadenleben, بَدَو, so Div. d. Imrulq. praef. 2., حَاضِر besonders im Türk. fertig, wovon verb. denomin. ist حاضرلمق fertig machen; حَضَرَة das Residiren, Hofhalten an einem Orte, dann concret: Residenz, Residenzschloss eines Fürsten, der residirende Fürst selbst, und endlich als Ehrentitel: Herrlichkeit, Majestät, besond. auch von Gott gebraucht, حَضَرَت إلهى die göttliche Majestät, z. B. Spiegel Chr. 27, 2, mit ähnlichem Bedeutungsübergang wie die schon oben erwähnten Worte دولة, خدمة, und جَنَاب, welches letztere eigentl. Flanke, Seite, dann gleichsam alles, was um das Wohnhaus herumliegt, Haus und Hof selbst, Hofburg bedeutet und endlich als respectvolle Bezeichnung auf den Besitzer selbst übertragen ist: Hoheit, Excellenz, so Spiegel Chr. 73, 17 — Ǵelal. Rûmi 94, 13; ferner مَحْضَر Ort und Zeit, wo man sich einfindet, praesentia im Allgemeinen, so Ḳazw. I. 195, letzt. Z., daher auch Protokoll, weil es von anwesenden Zeugen unterschrieben wird, gleichsam Präsenzzeugniss, so Mirch Seldschuck. 132, 4 v. u. — Sacy Chr. I, 27, 6 v. u., und dann, wie das ital. presenza von einem, der sich gut präsentirt, gesagt wird, zunächst das Aeussere, und nun auch das Innere, das der Mensch durch sein äusseres Benehmen präsentirt, so نيك مَحْضَر von gutem Benehmen Gul. 5, 2 v. u. — 13, 11. IV. أَحْضَرَ herbeibringen, so Sure 81 14, gerichtlich vorladen, im Gegens. zu طَلَبَ, dem allgemeinen Vorladen, daher إِحْضَار gerichtliche Vorladung und مُحْضِر ein gerichtlicher Vorlader, bes. im Vulgärarab., auch: Zeugen citiren, Ḍodices vergleichen, so 'Ali 34, 4 und Anmerk.; aber auch intransitiv gebraucht ebenso wie حَضَرَ im Sinne von: sehr schnell laufen, so dass das Pferd, kaum zum Laufen gebracht, auch schon am Ziele ist, und davon حَضْر und حَضَر Schnelllauf, مُحْضِير, plur, مَحَاضِير heftig laufend, Ahlw. Chal.

el Ahm. 291—295. — Andrerseits nun hat حَضَرَ auch die spezielle Bedeutung: sich irgendwo heimisch, gemüthlich, behaglich fühlen, daher حُضُور auch: Behaglichkeit, Ruhe, so 'Ali 89, No. 14: في الحَضَر zu Hause, im Gegens. zu في السفر auf der Reise, ib., daher das Spruchwort: انّما الحُضور في الحضر nur zu Hause ist es behaglich. So auch häufig bei den Persern, z. B. Gul. 53, 4, mit راحت Ruhe, und dem Inf. اِسْتِرَاح, sich der Ruhe hingeben, verbunden, daher بِ حُضُور im Pers. und Türk. ungehalten, Diet. Chr. 5, 9. In sufischem Sinne bezeichnet es dann auch einen der mystischen Grade, wie شُهُود, wo zwischen dem Mystiker und Gott zwar schon eine enge und nahe Beziehung Statt findet, er aber doch noch nicht in den Zustand der غَيْبَة (oder auch غَيْبُوبَة cfr. hist. Sult. Maml. II, 2, p. 100) und des فناء, des gänzlichen Absorbirtwerdens und Aufgehens in Gott, gekommen ist, cfr. darüber Näheres bei Sacy in Not. et Extr. XII, 349 und 50. —

Zu den mystischen Stufengraden der شريعة, طريقة, und حقيقة cfr. das Ausführliche in Pendn. S. 167.

Die Wurzel نَبَ hat den Begriff des Hervorspringens, daher: sich erhöhen und hoch sein. So ist denn zunächst نَبَّأَ in II und IV. Kunde bringen, verkünden, eigentl. die Rede aufsteigen machen, und zwar mit dreifachem Accusativ, z. B. er hat ihn wissen lassen den Said als tapfer; oder Mufass. 5. 10: نُبِّئْتُ أخوالى بَنِى يَزِيدُ ظُلْمًا علينا لهم قَدِيدُ „mir ist verkündet worden, dass meine Oheime, die Banû Jezîd ungerecht gegen uns sind, indem sie drohendes Gemurmel ausstossen", so أَنْبَأَ verkünden, Koseg. 40, 8, mit عن 'Ali 73, No. 114, نَبَأ aufsteigende Rede, نَبِىّ Prophet, eigentl. Kunde bringend, also mit demselben Bedeutungsübergang, wie das entsprechende pers. Wort پیغمبر (zusammengesetzt aus پیغام oder auch پیم Kunde, eigentl. das Ankommende, nach seiner Ableitung von dem skr. Verb.

pratigam, und نبوّن tragen, dann soviel wie Prophet, wie es auch im Türk. gebräuchlich ist, z. B. Diet. Chr. 18—12 u. s. w.), daher dann نُبُوَّة sowohl das prophetische Amt, als das Prophetsein, so Gul. 18, 5. Die II. und V. نَبَّأَ und تَنَبَّأَ auch denom. davon: Jemanden zum Propheten machen, und selbst als Prophet auftreten. Dieselbe Grundbedeutung der Wurzel zeigt sich ferner in نَبَتَ hervorsprossen, wachsen, IV. أَنْبَتَ von der Erde: hervorbringen, daher نَبَاتٌ Pflanzen, Gewächse, Sure 80, 27 und Pflanzenwuchs, Sure, 83, 2, مَنْبِتٌ, plur. مَنَابِت von Mund und Zähnen gesagt. = لِثَة, plur. لِثَات Zahnfleisch Div. d. Imrulq. 46, 16 — in dem hebr. נבט in gleicher Bedeutung, in نَبَرَ erheben, VIII. aufsteigen, daher مِنْبَر Kanzel, نِبْر etwas Aufgehäuftes, mit dem plur. أَنْبَار und أَنَابِير Vorrathskammer, Waarenlager, Getreidemagazin, so Gul. 38, 4 — Div. d. Imrul. praef. 4, 7; نَبْرَة jedes Aufwallen, in die Höhe Gehn vom Wasser, von einer Stimme etc.; dann mystisch: jede Erscheinung Gottes in der Natur wird gleichsam eine نَبْرَة genannt, cfr. 'Omar b. Sul. 45, 3 ff.: ebenso auch in نَبَطَ aufsteigen vom Wasser, daher X. etwas Verborgenes hervorbringen, auffinden, speziell vom Auffinden verborgener Quellen gesagt, Baiḍ II, 284, 5 v. u. — Ḳazw. I, 42, 5 v. u., — in نَبَعَ ebenfalls: hervorsprudeln, vom Wasser der Quelle und sprudeln von der Quelle selbst, Ḳazw. I, 85, 17 — in نَبَهَ und أَنْتَبَهَ erwachen, eig. sich aus dem Schlaf emporrichten, نَبِهَ berühmt sein und endlich in نَبَا, eig. abstehn, stark hervortreten von, oder gegen etwas, so noch ganz sinnlich im Gegensatze zum Festaufliegen, von der Brustmuskel des Pferdes, Chal. el Ahm. S. 267: نَابِي النَّسَا mit hervorstehender, stark hervortretender Schrankader, ebenfalls vom Pferd ib., dann aber auch tropisch: sich wegheben von etwas, abhorrere ab aliqua re, Baiḍ II, 345, 8. Verwandt damit ist dann auch

noch نَابَ in der Bedeutung: hereinbrechen von Unglücksfällen, نَوَائِب, und نَهَبَ, das soviel wie صَالَ ist: hervorspringen, und dann schnell auf etwas losfahren, daher: plündern, rauben, Sacy Chr. I, 35, 1, Ḥamāsa 532, erbeuten, Div. d. Imrulq praef. 4, 9, auch vom Pferde gesagt: plündernd dreinfahren, rennen, Chal. el Ahm. 291—296. Daher نَهْبٌ, plur. نِهَاب das Geraubte, Mo'all. der 'Amr. b. Kult. v. 72, Mo'all. d. Ḥarit v. 75 — Baiḍ I, 79, 25. IV. أَنْهَبَ die Erlaubniss zum Plündern geben, so Mutenebbi 172, 8 v. u. VIII. اِنْتَهَبَ sich erbeuten, z. B. اِنْتَهَبَ التُّرَاب den Staub, vom stark rennenden und Staub aufwirbelnden Pferde, Chal. el Ahm. S. 217. Mit dem obigen نَبَهَ steht endlich noch أَنَهَ in naher Beziehung: aufmerksam sein, Acht geben, sich kümmern, Baiḍ II, 209, 9 v. u.

Metnewî. Das Lehmgebäude (بَيْت گِل, türk. بالچق اَوِی) in der Ka'ba stellt das Abbild (تِمْثَال = مِثَال) des Herzens dar; zum blossen Götzenbilde (بُت) wird ein Haus (ein بَيْت), wenn das Herz, d. h. das wahre Innere ihm fehlt (wörtl. wenn das Wort بَيْت seines mittleren Buchstabens ى beraubt wird). Das يا ist die Partikel, mit der man Gott (um Hülfe إِعَانَة) anruft; durch diese, wisse, wird erst das innere Haus des Herzens zu einem wohnlichen gestaltet (während es ohne dieselbe gleichs. خَرَاب wüste und leer, nichts als يَمَان wäre). Wenn das Haus des Herzens (بَيْت دِل entsprechend arab. بَيْتُ القَلْب) von diesem يا leer wird (تَهِى = türk. بُوش), so wird es zum تَبّ, d. h. zum Verderben und zum Irrsal (ضَلَال = گُمْرَاهِى), indem zugleich mit Berücksichtigung des anderen Sinnes von قلب dies auch heissen kann: wenn das Wort بَيْت in der Umdrehung, also تيب, seines mittleren ى beraubt wird, so entsteht

تب). Dein Busen (سینه) ist die Ka'ba, das Herz aber besteht aus Trug (مَیْن = türk. یلان; از in der ترجمه durch پیر erklärt) und Falschheit: in ihm ruht ein Stein voll Schwärze (سَوَاد = türk. قره لق) und Rauhheit (سَخْتِی = türk. قتیلك). Fällt nun in diesen deinen finsteren Trug der Strahl jenes یا (der Anrufung Gottes), so erlangt jener (schwarze) Stein durch Gottes Kraft (oder auch: aus der Rechten Gottes oder endlich: durch göttlichen Schwur, یَمِین = قُوَّت, صاغ جانب und قَسَم) lautere Klarheit. — (Hier erklärt eine Randgl. S. صفا sonderbarer Weise durch: جمع صفاة در که صفات طاشه دیرلر). —

سَخْت und سَخْتِی entspricht ganz dem arab. شَدِید (= قَوِی stark und gewaltig) und شِدَّة Härte, Gewaltigkeit, das dann ebenso wie unser سَخْتِی von gewaltiger Widerwärtigkeit, Mühseligkeit, Ungemach und Elend gebraucht wird, so Gul. 26, 3 u. 4 — 53, 11. So ist z. B. سَخْت im Sinne von: hart, unempfindlich für Scheu und Schaam angewandt 'Ali 43, 3 — Index S. 134 und سَخْت دل herzverstockt, Z. D. M. G. IV, 49, 3. Gegens. zu سَخْتِی ist سُسْتِی im Pers. und ضُعْف im Arab.: Schwäche. Dann wird سَخْت aber auch oft als adverb. für: „sehr" angewandt, nur um den Superlativ auszudrücken, so z. B. in Anvâri Soheili: کسی را که حزمش نباشد درست — بنای مهمّش بود سخت سُست „wenn Einer keinen redlichen, festen Vorsatz und Eifer hat, so ist das Gebäude seiner Bestrebungen sehr schwach und zerbrechlich." In demselben Sinne wird auch نیك im Pers. angewandt, z. B. Pendn. 48, letzt. Z. نیك زِشْت sehr schlecht. Das Wort سخت ist übrigens auch in das Arabische selbst übergegangen in der Form سَخْتٌ gewaltig, heftig, nicht zu ver-

wechseln mit dem echt arabischen سَخَطٌ Zorn, Groll, das besonders im Koran häufig vom göttlichen Zorn gebraucht wird und dann stets den Gegensatz zu رِضَى, dem göttlichen Wohlgefallen, bildet. —

Nukte. O Dervisch, das Alif und die beiden Lâms im Worte Allah sind gleichsam das Modell (نَمُودَار — arab. مِثَال = türk. اورنك) der drei Pfeiler (دیرك = ستون) der mit erhabener Würde begabten Ka'ba; und (ausserdem) ist in ihm der die Gestalt des ء habende Thürring (der Ka'ba) enthalten und (heisst es ja in der sechsten Sure, سورهٔ انعام) „bei ihm sind die Schlüssel des Geheimnisses, Niemand kennt sie ausser ihm.“ —

Zu جاه ist zu bemerken, dass es nichts anderes, als die arabisirte Form des ächt pers. گاه Stelle, Rang, ist, das dann in der uneigentlichen Bedeutung: „Rangstellung, Würde“, wieder in's Persische zurückgekommen ist. —

Metnevî. Das Gebäude des Herzens richte du, der du fest verharrst an der Thürschwelle (Gottes) wohnlich zu durch die Buchstaben des Wortes الله (d. h. mit dem Alif und den beiden Lâms, die schon oben mit Pfeilern verglichen sind, und mit dem einem Thürring gleichenden ء), auf dass durch Gottes Hulderweise (از لطف حقدن = از نظرها S.) das ء des Geschenkes (d. h. des Wortes هِبَت) göttlicher Hülfsleistungen dir die Pforten öffne. —

Erzählung. Zwei Pilger hatten am äussersten Ende des heiligen Tempels (mit Bezug auf das äusserste Ende, اقصى oder نهايت des Wortes حرم, also den Buchstaben م) das Mîm der

Liebe (محبّت) in das Bê des Hasses (بغض) verwandelt und Streit (حرب, das aus حرم durch Verwandlung des م in ب entstanden) gegeneinander erregt (انگیختن = türk. قوپرمق). Aus Furcht schleuderten sie sich die Lanzenspitze einander in's Angesicht (d. h. die Spitze des Wortes سنان, also س, warfen sie sich einander in's Antlitz, näml. auf den ersten Buchstaben von عم, woraus سَهْم entsteht, das hier als das pers. Wort im Sinne des türk. قورقو und غَیْبَت zu nehmen ist), und durch gegenseitiges Stossen (صَدْم = türk. دوقشمق S.) brachten sie sich 100 (صَد) Faustschläge (مُشْت = بُوْمُوق S.) gegenseitig auf den Mund bei (worunter das einem Mund ähnliche م zu verstehen ist, auf welches صد gefügt obiges صدم giebt). — Ein Einsichtsvoller (کامل) ward durch diese Schmach sehr bewegt (پراشفته = türk. قرشمق gleichs. verwirrt, durcheinander gemischt werden), und gab ihnen den trefflichen Rath (کمال نصیحت gleichs. aus کامل durch Verwirrung, d. h. durch Umstellung von م und ا entstanden): „schleudert nicht die der Gestalt eines Alifs gleichende Lanzenspitze mitten in das Heiligthum (ا nicht in die Mitte des Wortes حَرَم), denn das ist Frevel (حَرَام, wozu eine Randgl. S. sagt: حرمده جنك وقتال حرامدر اویله حرم ایچنده نیزه چکمك وا دکلدر), erst scheidet (طشره اتمك = بیرون بُرْدن) aus dem Versammlungsort (d. h. aus dem Worte میقات) das یا (d. h. ی und ا) aus, denn dann ist es ein Ort für Hass (مقت = türk. بغض اتمك S.) und Rache.“ —

Nezm. Der Berg Merwa (مَرْوَة), wisse, stellt das äussere Bild der ächten Männlichkeit (مُرُوَّة, dessen äussere Form نقش وصورتی, ganz dem مروه entspricht) dar; um ihretwillen (مَرْوَرا = türk. انوکیچون, wozu eine Randgl. bemerkt: قافیه ده واقع اولان مرورا لفظنده مرلفظی لام جاره معناسنه در ولفظ ورا لفظ اورا دن

(مُخَفَّف در اتو ئیچون دیمك اولور) und aus lauterem Antriebe strebe nach dem (siebenmaligen) Lauf von Ṣafâ (nach Merwa durch die dazwischen liegende Niederung) und stelle dich in Reih und Glied (صفه دل = در صف آ, insofern durch Verbindung des ا mit صف das obige صفا entsteht). — Sprich weder (يه) aus Hochmuth (تَكَبُّر) das Tekbîr (insofern durch Weglassen des يا, d. h. des Buchstabens ى aus تكبير — تكبر entsteht), noch (يه) trage die äussere Form des Eigennutzes (مَنِى = türk. بملك) auf Minâ (مِنَى) zur Schau (insofern nämlich durch Darstellung des ا in der Form des ى aus مِنَى — مَنِى wird, wörtl. lass nicht in مِنَى die äussere Wortform von مَنِى zu Tage treten). —

In مُرُوَّة liegt zunächst natürlich, als zusammenhängend mit مَرْء Mann, der Begriff der Männlichkeit, daher als synonym mit dem pers. مَرْدِى gebraucht ʿAli 9, 8. Aber dieser hat sich allmählich verwischt, und es ist in die Bedeutung von: Humanität, Anstand, Würde, Edelmuth, Artigkeit, Höflichkeit übergegangen, so Gul. 8, 9 — Pendn. 121, 2: مردبخیلان را مُرُوَّت کم بود „Höflichkeit, Humanität findet sich selten (oder wenn man كَمْ, wie es häufig vorkommt, als blosse Litotes für die reine Negation nimmt) nie bei Geizhälsen.“ —

Fünfter Abschnitt.

Das Fasten und Aehnliches. (Ueber das in einigen Codicibus, z. B. dem Wiener, fälschlich stehende يناسبها sagt S.: بعض نسخ ده يناسبها واقع اولمش ضمير مونّث ايله اما صومه مناسب دكلدر')

Nukte. Der heilsgesegnete Name des Ramaḍân (رمضان) drückt das Wohlgefallen (رضا) Gottes, vermischt (بر آميختن = قارشمق S.) mit der freigebigen Wohlthatsspende seinerseits (مَنّ = نِعْمَت) aus (insofern das م desselben, zwischen ر und ض von رضا, und ن an's Ende gestellt رمضان giebt); und das Wort رُوزَه (Fasten) bezeichnet den unendlichen (von Gott den Menschen gespendeten) Lebensunterhalt (روزى = رِزْق, wörtl. das Wort روزى ohne Ende, d. h. آخرسز ohne seinen letzten Buchstaben, also روز), verbunden mit dem ه seines Geschenkes (پَيْوَسْتَه = اولاشمش S.). —

صَامَ, fasten, geht auf die Wurzel صم, hebr. צם, verwandt mit ضم und ضب, zurück, die eigentlich den Begriff des Festzusammenfassens, Zusammenbindens, Zusammenschliessens und intrans. Zusammengeschlossenseins hat. So ist zunächst صَمَّ fest, massiv machen und auch: undurchdringlich sein, daher z. B. الف صمّ ein geschlossenes, volles Tausend, soviel wie الف تامّ oder الف أقرع Anthol. gramm. 35, 10; أَصَمّ taub, auch von Schlangen gesagt, die leblos daliegen, als wären sie taub, in Verbindung mit

صَمُوت: starr und stumm, dann als Bezeichnung der reduplicirten Verba gebraucht, die gleichsam im Gegensatz zu den mittelvokaligen massiv sind; so sagt man auch z. B. اشتمل الصَّمَّاء er hat sich fest eingewickelt (Mufass. 16, 17); صميم eigentl. fest geschlossen, daher sowohl fester Freund (so Gul. 30, 9: دوستان صميم), als auch sächlich: das Feste, Innerste, z. B. häufig in Briefen من صميم القلب aus innerstem Herzen, und endlich die feste Masse, so Mufass. 2: صميم النصرة die feste Masse ihrer Vertheidiger. Ferner صَمَتَ schweigen, eigentl. den Mund geschlossen halten, daher صَمْتٌ Schweigen ('Ali 75, No. 129), صَمُوت stumm, keinen Laut von sich gebend, cfr. oben مُصْمَت, أَصَمّ solid, fest, dicht, im Gegens. zu مُجَوَّف hohl, so von Perlen gesagt Kazw. I, 224, 1, und أَصْمِت eigentl. Imperativ, statt des regelmässig nach dem Imperfect gedildeten أُصْمُت, dann aber theils als wirkliche صفة, als Adjectiv behandelt, z. B. صَحْرَاء أَصْمِت (wobei man sogar ein Femininum أَصْمِتَة gebildet hat), theils als nomen subst., als wirkl. Eigenname, so Mufass. 5, 16: بِوَحْشٍ أَصْمِت in der Gegend, die أَصْمِت heisst, in einer Oedenei, wie auch ähnlich das Wort أَطْرِق gebraucht wird, eigentl. Dual Imper. von أَطْرَق, die Augen niederschlagen, gleichsam an Zwei gerichtet, dann ebenfalls Eigenname für eine öde, wüste Gegend Mufass. ib. Z. 18. Ferner das hebr. צמד im Niph. und Pual: anhangen und angebunden sein, während das arab. صَمَدَ allgemein = قَصَدَ ist, zu Jemandem hingehn, Baiḍ II, 422, 2, wovon مُصَمَّد, z. B. Mo'all. d. Ṭarafa v. 48 ed. Arnold S. 52: البيت المصمَّد, das vom Commentator durch المقصود erklärt wird, le recherché, das viel gesuchte und besuchte Haus, dann صَمَد 'Omar b. Sul. 4, 3 der unveränderliche, ewige, als Beiname Gottes, eigentl. der, zu

dem man sich hinwendet = حقّ, auf den man fest lossteuert mit Bitten und Verlangen (= المقصود), so auch Sure 112, 2: الله الصمد. Daher wird auch das hiervon abgeleitete abstractum صمديّة, das gewöhnlich für Ewigkeit gedeutet wird, von den genaueren Erklärern so definirt, dass der ursprüngl. Begriff von قصد, auf Jemand losgehn, darin liege, und daher mit Anschluss an das besonders von Gott gebrauchte صمد Göttlichkeit bedeute, sowohl von Seiten der Gedankendinge, der Vorstellungen des menschlichen Geistes, als auch seitens der sinnlichen Wahrnehmungen: cfr. Baiḍ II, 208, 8. — صام endlich, von demselben Grundbegriff ausgehend, heisst ebenfalls: den Mund geschlossen halten, daher theils fasten, weshalb auch im ersten Abschnitte S. 9, 5 ff. v. u. die Anspielung auf دعن بسنّه, den geschlossenen Mund, ganz trefflich passt und gleichsam auf die Etymologie hinweist — theils aber auch: sich einer Sache enthalten, so Koseg. 36, letzt. Z. — Weiter verwandt hiermit sind nun ferner ضمّ, etwas stärker: comprimere, zusammendrücken, ضام, يضيم, das, wie meist die mittelvokaligen Wurzeln im Verhältniss zu den entsprechenden Reduplicationsstämmen, weniger sinnlich und mehr metaphorisch ist: opprimere, ضيم Unterdrückung, = ظلم Mehren Rhet. ٧٥; ferner ضمد und ضبط (von der verwandten Wurzel ضبّ, deren Grundbegriff sich z. B. noch in dem poetischen ضباب dichter Qualm, Dampf, Nebel zeigt, so Chal. el Ahm. 32, v. 5—34, Ḥamāsa 719) zusammenbinden, mit der Hand zusammenfassen und festhalten, bewachen, daher dann auch: genauer bestimmen, berechnen = أحصى so Baiḍ II, 338, 5 — II, 397 zu Sure 89, 4 — Ḳazw. I, 28, 11 und 10 v. u., auch: Worte genauer bestimmen durch Vocale etc. Davon ضبطى Polizist und ضبطيّة Polizei, Z. D. M. G. XI, 482, Polizeileute, besonders im Türk. — und im Pers. خود را ضبط كردن sich enthalten, mässigen, so Spiegel Chr. 28, 5. — Endlich steht

damit noch in Zusammenhang ضَمَّرَ in IV.: etwas im Sinne behalten, subintelligiren, إِضْمَار oft in dem Sinne: etwas durch ein Pronomen ausdrücken, nicht durch ein Substantiv, Mufaṣṣ. 3, 11, مُضْمَر das im Sinne behaltene und das Pronomen (× مُظْهَر); ebenso ضَمِير; ضَمُرَ schmächtig sein, ضُمْرَان schmächtig, als Name eines Jagdhundes gebraucht Mufaṣṣ. 6, 7 — und ضَمِنَ etwas in sich schliessen, med. i, weil es die ursprünglich intransitive Bedeutung: umfassend sein, continentem esse, hat, dann aber durch einen hinzutretenden Accusativ transitiv geworden ist, wie es sich auch z. B. bei عَمِلَ urspr. sich anstrengen, dann arbeiten und schaffen, فَغَرَ eigentl. klaffen, mit geöffnetem Munde, dann: etwas verstehn, شَمِلَ u. s. w. zeigt. Daher مَضْمُون Inhalt. V. تَضَمَّنَ sich selbst etwas zu thun bestimmen, was die I. aussagt, sich so darstellen, oder gebrauchen lassen, dass man etwas enthält = pers. گنجیدن von گنج Winkel. Daher wird تَضَمُّن die inclusio synectochica genannt, cfr. Mehren. Bei Historikern freilich bekommt ضَمِنَ oft die spezielle Bedeutung: Bürgschaft für Zahlung der Pachtsumme irgend einer Provinz leisten, daher ضَامِن der Provinzpächter selbst, ضَمَان das Verhältniss dieses zum Padischah, Gewährleistung, Garantie und auch Pachtsumme selbst, (wofür man auch مُقَاطَعَة sagt, daher مُقَاطَعَتْجِى im Türk.: Pächter ist), so Mirch. Seldsch. 16, 8 und مُضَمِّن endlich der Padischah selbst als Verpachter. —

Zu مُبَارَك ist zu bemerken, dass man im Arab. zunächst von Gott sagt: بَارَكَ اللّٰه فِى Gott hat Segen hineingelegt in das und das, daher es z. B. Sure 50, 9, wo مَاء مُبَارَك, segensreiches Wasser, steht, vollständig heissen müsste: مَاءٌ مُبَارَكٌ فِيهِ. Aber es ist in diesem Falle, wie so häufig, der جَارّ وَالمَجْرُور fort-

gelassen, wie es ja beispielsweise stets bei dem bekannten المبتدأ statt فيه المبتدأ der Fall ist, daher dann schlechtweg: heilskräftig, gleichsam worin eine Quelle des Segens, der بركة (des segensreichen Einflusses) für die Menschen gegeben ist, so Spiegel Chr. 35, 8 — 83, 9: قدم مبارك خضر der heilskräftige Fuss des Hidr. — Kazw. I, 126, 8 طائر مبارك, Mirch. Seldsch. 20, 6: مبارك العقب oder pers. مبارك پى heilsgesegnet der Ferse, d. h. wo er seinen Fuss hinsetzt, sprosst Segen auf, und ebenso hier; von Münzen wird es auch allgemein im Sinne von: „reichlich begabt, von reichlichem Gewicht" gebraucht, so Z. D. M. G. XVIII, 766. — Mit dem مبارك in erster Bedeutung wechselt auch häufig die Form متبرك ab, von تبرك eigentl. sich Gottes segensreichen Einfluss gewinnen, und dann speziell vom Besuchen eines Heiligengrabes gesagt, durch das man sich dessen segensreichen Einfluss erringt. Dies Wort ist nun im Arab. zunächst nur mittelbar transitiv mit ب (so تبرك ب Kazw. I, 184, 16 — 202, 4), wird dann aber im Passiv unmittelbar transitiv gebraucht, daher also نام متبرك der segensreiche Name, ganz = نام مبارك ist, cfr. den Anfang des Iskendern. mit dem Comment. zu den beiden ersten Vers. Spiegel Chr. 53, 3. —

Kiṭ'ah. Die Buchstaben des Wortes روزه bilden wegen der äusseren phonetischen Gestaltung derselben (از روى لفظ = türk. طاغر يوزندن) gleichsam eine Menge von einander getrennter Elemente (مفصّل eigentl. einen Ort des Trennens oder Getrenntseins, insofern die sämmtlichen Buchstaben von روزه in der Schrift, يازيده, meistens nicht mit einander verbunden werden, wozu noch eine Randgl. S. genauer bemerkt: كاه اولور حرف زا عايه متصل يازلور نيتكم شمدى بهاى عيبت او پيوسته ديدى); das will sagen, dass das Fasten den Blick getrennt (abgeschnitten) hat von allem, was ausserhalb desselben liegt. (S. sagt in seiner Erläuterung dazu: روزه لفظنك حروفى انثر بر يوزنه متصل يازلمز طاغر

(یوزندن بودا تنبیه در که صومده ماسوی دن قطع نظر دیرک‘). Der wahre Werth des Fastens (oder des Wortes روزه = türk. اورج) ist erst (gleichsam in das Wort) hineingekommen durch das ص des Gnadengeschenkes von Gott, deshalb findet auch der Anfang des Wortes روزه (oder geradezu die Silbe رو v. روزه) erst seinen rechten Abschluss (اولور نهایت بولمش = türk. شود منتهی) durch das ز (indem dies رو nicht allein durch das nachfolgende ز schon vollständig geworden, sondern noch des ز bedarf, um das rechte Wort روزه zu liefern; S. fügt am Rande noch hinzu, um Missverständnissen über die Bedeutung von روی hier vorzubeugen: (یوزدن مراد حرف اخیر اولمق نی وجه در‘). —

Nukte. Das ص im Worte صیام (Fasten) hat die Gestalt des Auges (und mit dem Auge ist zugleich auch auf das ganze Haupt hingewiesen, wie S. sagt: ‘(دوز بولنیجق باش وارلغی مقرر در‘), und das Wort یا (d. h. die beiden Buchstaben ی und ا zusammen) hat die äussere Gestalt des Fusses (d. h. des Wortes پا, von dem es nur durch einen diacritischen Punkt unterschieden ist); und der durch ی bezeichnete Buchstabe (also ی) ist der Anfang des Wortes یَدْ (Hand), und das Alif hat die äussere Form der menschlichen Statur und Taille (قامت) und das م endlich hat die Gestalt der Eingangs- und Ausgangsorte des menschlichen Körpers (کیرجك وچقمجق یرلر = مَدَاخِل وَمَخَارِج, also Mund und Hinterer); das will sagen, dass der Fastenhalter (روزه دار = اورج دوتان) mit allen Gliedern seines Körpers die Fasten halten muss, bis dass er sowohl die äussere Form, als auch den inneren Sinn des Wortes صیام, Fasten, vollkommen erfüllt hat. —

شَكَلَ heisst eigentl. zwei oder mehr Dinge miteinander verflechten, verschlingen, daher أَشْكَلَ ganz unser: verwickelt,

schwierig sein, اشكال Verwickelung, so in übertragenem Sinne 'Ali 77, No. 157: طرمع الاشكال fliege auch mit gehemmten Schwingen! تشكّل ebenso: in Zweifel und Ungewissheit sein, so متشكّل 'Ali 31, 1. Daher ist nun شَكْل oder auch شِكْل zunächst als Inf.: Verflechtung, so besonders von mathemat. Figuren, ein Compositum von Linien, wo gleichsam zu den äusseren Umrissen noch innere Linien hinzukommen, im Gegensatz zu صُورَة, das eigentl. nur der äussere Umriss selbst, der Schattenriss ist, so beide verb. Ḳazw. I, 8, 7 und häufig, Dieter. Chr. 38, 4 v. u., cfr. zu صورة noch Index zu 'Alis 100 Spr. S. 125 und hist. anteisl. 50, vorl. Z. und S. 210. — Dann ist شَكْل aber weiter: äussere Figur, Form und Gestalt überhaupt, so mit dem synonymen هَيْئَة, äussere Form, verbunden, Spiegel Chr. 29, 6 und 5 v. u., und in übertragener Bedeutung: Koketterie. Endlich wird es, wie so viele ursprüngl. arabische Infinitive, auch als Adj. gebraucht, ähnlich dem مُشَاكِل von شَاكَلَ, das dann auch in die geistige Bedeutung: sich mit Jemandem in Uebereinstimmung setzen, entsprechen, übergegangen ist, daher مُشَاكَلَة in rhetorischer Beziehung das Zeugma ist, in welchem das eine Wort gleichsam der شَكِيل des anderen ist, cfr. Mehren, Rhet. S. 103 und zu مُشَاكَلَة sonst noch Ta'rifât unter اتّحاد. —

Ḳit'ah. Bis zum zähen Geiz (مسّاك) mache dich los (eig. mache Abstreifung, تجريد قل = جرّد) von der Trunksucht, wie das Alif (in dem gleich folgenden امسّاك, das durch Abstreifung dieses ا مسّاك wird), wenn die Lust und Liebe zum strengen Halten der Fasten (امساك روزه = اوزج دوتمق), und damit zugleich, wie S. hinzufügt: die Hoffnung auf eine wohlgefällige Aufnahme derselben bei Gott (قبول اولمق رجاسى) dir zur Ehren-

sache geworden. Wenn dann aber durch das Gebot des Beiramfestes das feste Beobachten (der Fasten, d. h. das Wort امساك) eine Umwandelung erleidet, so reicht dir dann gleichsam die Quelle des Neumondes (oder auch der Neumond selbst) einen Becher mit Wasser dar (كاس ما, das Umgekehrte, منقلب, von امساك, türk. صو چناغی, mit dem Neumond seiner äusseren Form wegen verglichen; S. in einer Randgl. erklärt es so: هلال دورنوب عيد اولوب اورچ دوتمق حكمی دونرسه عين هلال سكا عيددر صوجناغن عرض ايدر). —

Nukte. صاد (d. h. der Buchstabe ص, aber als فاعل von صَدَّ, يَصُدُّ im Sinne von مَنَعَ gefasst) ist soviel als مَانِعٌ etwas, was abhält, abwehrt; und ايم bedeutet soviel als مار Schlange (= türk. يلان); das will sagen, ein Fastenhalter (صايم, das aus diesen beiden Bestandtheilen zusammengesetzt ist) ist der, der mit dem ص der Geduld und Standhaftigkeit (صَبْر) die Schlange (also das unter ص, اشغه, stehende ايم) der sinnlichen Begierde, den Kopf zu Boden gestossen فرو كوفته = türk. اشغه دوكلمش) und von sich abgewehrt hält (منع اولنمش = ممنوع S.).

Arabischer Vers. O Fastender (اى صايم = يا صايما), reinige (نَقِّ Imper. II. von نَقَا = پاك قل S.) das Innere deines Herzens (جَوْف القلب = قلب ايچنی) von unsauberem Schmutze (دَنَس = türk. كير S.). Das Wort صَوْم, Fasten, bezeichnet in Bezug auf das Herz eine Abwaschung, Reinigung von allen verwerflichen Eigenschaften (رذايله = يرمزلر, wörtl. صَوْم ist umgekehrt مَوْص, Inf. von ماص abwaschen). —

Nukte. O Dervisch, das Herz eines, der im Monat Śa'bân (شعبان) sich gesättigt (شبعان = türk. توق) niederlässt (d. h. die Fasten nicht strenge hält und sich nicht an sie zu gewöhnen bemüht ist, اندہ اورچ دوتمز دنکدی صومہ معتاد اتمز, wobei der Witz der ist, dass قلب بعضی auch heissen kann: die Umwandlung, oder vielmehr Umstellung und Vertauschung eines Buchstabens mit dem anderen, näml. ب mit ع, wodurch aus شعبان — شعبان wird), erfährt von dem (auf diesen folgenden Monat) Ramaḍân (رمضان) nichts als Zerstreuung, Bekümmerniss seines Geistes durch zwei Krankheiten (nämlich, wie S. hinzufügt: des Hungers am Tage und der Uebersättigung in der Nacht, دوندوز اجلق مرضی و دیجہ توقلق مرضی, wörtl. تفرقۂ مرضان, die Zerstreuung, Umstellung der beiden ersten Buchstaben von رمضان, wodurch مرضان, der Dual von مَرَض, Krankheit entsteht). —

Vers. Jeder, der im Monat Śa'bân (d. h. im Worte شعبان) Nächte hindurch (شَبَان plur. zu شَبّ und zwar gegen die Grundregel statt شبیا) das Auge (nämlich das in شعبان zwischen ش und بان stehende ع) offen gehalten hat (also gewacht, دیجہ کیجہ لر اودمیوب احیا ایلدی) aus heftiger Sehnsucht nach dem Freunde (Gott), in dessen Augen (wörtl. unter dessen Augen, d. h. unter dem mit einem Auge verglichenen ص in صَوْم) ist, was du immerhin صَوْم Fasten (also gleichsam etwas schwer zu Ueberwindendes) nennen magst, zu einem Härchen (d. h. so leicht wie ein Härchen, مو = قیل) geworden (eigentl. umgewandelt, umgedreht worden, und zwar aus dem in صَوْم hinter ص stehenden وم zu مو; گشته nach S. Ableitung von گودیدن = türk. دونمش d. h. قلب اولمش). —

Nukte. Das Essen von Speise gleich nach dem Erwachen (d. h. noch vor Sonnenaufgang, سَحُور, von S. erklärt durch: اویندندن صکره یملن طعام) hat als nothwendige Folge in dieser

Welt Ehre und glänzende Weisse der Zähne (آق روی دندان), wobei das س in سحور mit den Zähnen verglichen und حور als حوره = türk. اقلق Weisse genommen ist, mit Bezug darauf, dass man حَوَّرَ II. im Sinne von بَيَّضَ und احْوَرَّ IX. im Sinne von ابيضّ gebraucht), und in der künftigen Welt die Vereinigung mit den schwarzäugigen Huris (hier ist حُور als plur. zu حوراء im Sinne von حور جنّت genommen) und den Paradiesesgärten. (Ansprechender liest der Leipz. Codex ohne و zwischen حو und جنان, als Idâfe). —

Vers. Jeder, der die Zähne (d. h. den Mund, دَنْدَان, worunter wieder der Buchstabe سين zu verstehen ist) öffnet (näml. zum Essen) in der Morgenfrühe (d. h. im Worte سَحَر), der ist während des Fastens frei (حُرّ, das durch das Oeffnen, d. h. das Verschwinden des س von سحر übrig bleibt = pers. آزاد näml. vom Uebel) und (am jüngsten Tage S. يوم قيامتده) sicher (اَيْمَن = اَمين) vor der Guth des Höllenfeuers (اِسّى = حَرّ, in der ترجمه giebt es S. einfach durch دورمز ضر wieder). —

Erzählung. Einen kleinen Knaben (كودكى = türk. اوغلانجق) sah man, wie er am Tage des Beiramfestes (روز عيد = بيرام كونده) sein Auge (چشم, worunter das عين in عيد zu verstehen ist) auf das يد, d. h. die Huldgabe (يد hier im Sinne von نعمت) Anderer geöffnet hielt (insofern, wenn das ع sich zu يد hin öffnet, d. h. an dasselbe sich anschliesst, عيد entsteht) und wie gleich dem ط im Worte فِطْر (Fastenbruch, als اِسْم zu اِفْطَار das Fastenbrechen, S.) mitten unter der Pracht

(فوّت و زیبالك = فَرّ) der Güterfülle (رفاهیت = عیش وعشرت S.) der Reichen (توانگران = اغنیا) sein Bauch leer blieb (خالی = بوش, ebenso wie durch das Fortgehn des ف und das Leerbleiben des Inneren von فطر — فر entsteht). Bald senkte er das Antlitz des Ueberdrusses (d. h. den Anfangsbuchstaben des Wortes ملالت, م) auf das Knie (زانوی = türk. دیز) des Seufzens (d. h. auf den Endbuchstaben von تَنَحَّسُر, ر) nieder und sass sauertöpfig da (تلخ = türk. آجی age, entsprechend dem aus den beiden erwähnten Buchstaben م und ر gebildeten arab. مُرّ bitter), bald zog er den Fuss des Schmerzes (d. h. den Endbuchstaben von تَأَلُّم = türk. المنمك, näml. م) in den Kleidersaum (دامن = türk. اتك etek) der unbekümmerten Sorglosigkeit (d. h. in den Endbuchstaben غ von تَفَرُّغ = فارغ اولمق) und stand grambekümmert da (غَمین pers. Adj. = غمناك, im Sinne des aus غ und م gebildeten غَمّ, das auch zuweilen als adj. vorkommt). Jemand sagte zu ihm: „aus welchem Grunde weinst du (تو باکی باکی, wovon das erste فَاعِل باکی von بَکَا und das zweite componirt aus با und کی entsprech. türk. ایله ist, also ein تَنْجِنیس, von S. umschrieben durch: نَنك سببی ایله اغلوسن), dass die Anderen die äussere Maske (gleichsam nur den äusseren Zierrath) des Spiels tragen? (با زیّ بازی das erstere als مُرَكَّب aus با und زیّ = زینت und das letztere als مُفْرَد = türk. اویین, beide wieder ein تَنْجِنیس bildend). Der Knabe sagte: „weisst du nicht, dass die wahre gesammelte Ruhe zum Beiramfeste nur der erringt (wörtl. in seine Hand bringt بكفّ آوردن, wo كفّ dann arab. يد entspricht), der Gold (زر = türk. التون, arab. عين, auf den Buchstaben ع hindeutend) in der Hand hat (دَسْت wieder = arab. يد, vor welches das obige ع gesetzt عيد liefert). —

غم geht aus von dem Grundbegriff des comprimere, daher os opprimere, occludere, den Mund zuhalten, Kehle zudrücken und dadurch das Athmen unmöglich machen, und das nun übertragen: bekümmern, ängstigen, Jemandem Sorge und Gram machen, غم Trauer, Sorge, Kummer, غمين wie hier steht, = غمناك und مغتم voll Gram, soviel als das pers. تدوتكمد sich grämend um (so 'Ali 15, 6 und 3 v. u.). Auf denselben Stamm gehen nun auch die verwandten غام verdecken, verstopfen daher غيم dichtes Gewölk, eigentl. eine Wolkendecke, die den Himmel verschliesst, — ferner غمر obruere, überfluthen, überdecken, überschütten vom Meere, Wüstenwind, etc., ungefähr soviel als غشى, dann figürlich in gutem Sinn: überhäufen mit Geschenken, so metaphorisch vom Ueberfluthen des Gewandes als Bild der Freigebigkeit, Mehren Rhet. S. 37, مغمور überschüttet, z. B. mit Wohlthaten, aber auch in schlechtem Sinne: daher غمرة überschüttende Thorheit, so Sure 51, 11, wo es Baiḍ erklärt durch جهل يغمرهم — und endlich auch غمز zurück, eigentl. das Auge zusammendrücken, blinzeln, winken, zuwinken, = رمز das im syr. ܐܡܪ dann in: Befehle geben, befehlen, übergeht, (so Bernst., syr. Chr. 26, 6 v. u.), VI. تغامز: sich wechselseitig mit den Augen zuwinken, in spöttischer Weise, so Sure 83, 30, غمز Augenwink = رمز, (auch: Räthsel, so Gel. Rûmi S. 14), غمّاز Augenwinker, d. h. Angeber, so Gul. 28, 13, auch scherzhaft von den Thränen gesagt: Plauderer, so Z. D. M. G. IV, 60, 3 v. u. —

Die Wurzel دف ist eng verwandt mit دب und دو und heisst eigentl.: comprimere, mit der Hand etwas zusammendrücken, so dass es rundlich wird, daher دوة Loch, Ḳazw. I, 168, 8, 7, 6 u. 2 v. u — دوة und دووة rundliche Oeffnung im Zimmer, und dann die Kammer selbst, spanisch Alcova, deutsch Alcoven, دوّب, hebr. כּוֹכָב oder כּוֹכָב Stern, plur. دوادب, worin nichts als der Begriff des Convexseins liegt, eigentl. Rundung, globus, daher

كُوكَبَة globus hominum, so Mirch. Seldschuck. بِ كوكبة عظيم 135, 3 v. u., auch ein Rondel, Rundtheil im Garten. So heisst كَبَّ Jemanden so hinwerfen, dass er mit krummem Rücken daliegt, ihn mit vorwärts gebeugtem Gesicht zu Boden strecken, Sure. 27, 92, dann in der IV. أَكَبَّ intrans. in den Zustand des prostratum esse kommen, wie häufig die Form أَفْعَلَ das صيرورة الشيء ذا كذا ausdrückt, cfr. Mufass. 128, 6 v. u., wo ausser diesem noch als Belege folgende Verba angeführt sind: أَغَدَّ vom Kameel: an Pestbeulen, Scropheln leiden, أَجْرَبَ, أَنْحَزَ und أَجْرَبَ vom Besitzer: krätzige, mit der Nuḥâzkrankheit behaftete, unfruchtbare Kameele haben, أَلْأَمَ u. أَرَابَ entweder: selbst tadelnswürdige Handlungen begehn, oder Söhne, Sklaven etc. haben, die solche thun, أَصْرَمَ in die Zeit des Schneidens kommen, reif werden, أَحْصَدَ in die Zeit des Mähens kommen, zum Mähen reif werden, أَجَزَّ theils vom Getreide: zum Schneiden reif werden, theils vom Manne, der solches Getreide hat, أَبْشَرَ in den Zustand des بِشْر, der Freude, kommen, أَفْطَرَ in die Zeit des فِطْر, des Fastenbruches, eintreten, أَقْشَعَ in den Zustand des sich Zerstreuens kommen, daher: sich zerstreuen. — Eng an den Grundbegriff von كَبَّ angelehnt sind auch كَبَاب runder Fleischkloss, der an den Spiess gesteckt wird, daher im Pers. mit بريان: braten, so Gul. 32, 9 v. u. und im Türk. كَبَابْجِى Garkoch, ferner كُبَاب Kameelhaufe, so Chal. el Ahm. 32, 4 und كَبَّة Stürze, Kazw. I, 137, 6 v. u.; cfr. zu كَبَّ und كِبَاب noch Sacy Chr. I, 174 ff. Das etwas stärkere كَفَّ zeigt den ursprünglichen Begriff des Zusammendrückens und in Folge dessen auch Zusammenfassens, Umschliessens, z. B. in كَفّ hohle Hand, wie hier, in كَفَّة, universitas, Totalität, synonym mit كُلِّيَّة und dem ebenso gebrauchten أَسْر und زُوبِر, cfr. Mufass. 6, 1, und in der

X, wo es = انطوى von dem Sichzusammenrollen der Schlange gebraucht wird. Gewöhnlicher geht aber دفّ in die Bedeutung des: continere, retinere, abhalten, zurückhalten, so transitiv mit عن 'Ali 19, 5 und intransitiv: abstinere, sich enthalten, über, daher دفف victus, der hinreicht, um den Mangel abzuhalten, وجه كفاف Gul. 25, 10 v. u.: die genügende Versorgungsweise: ebenso wie دفّ eigentl. avertere, abwenden, häufig auch: dadurch abhalten, dass man Jemandem entgegentritt, sich ihm opponirt und ihn so an weiterem Vorgehn hindert, in anderer Beziehung aber auch: rückwärts kehren, umwenden, umschütten und ausgiessen, wie صبّ und سكب. III. sich Jemandem entgegen wenden, um ihn abzuhalten, Jemandem gegenüberstehn, دافع mit ' der Person und على der Sache, Jemandem vergelten, so Sacy Chr. 14, 6 und 5 v. u. VI. wechselseitig sich gegenüberstehn. تكافؤ Antithese, Mehren Rhet. S. 97, كفؤ entsprechend, passend, würdig, Sacy I, 25, 9 — und كفى, يكفى abhalten, Jemanden von etwas schützen, sicher stellen = منع mit doppelt. Accus. so Mut. et Seifudd. 140 — Baiḍ zu Sure 2, 31 — Ḥarîri 37, daher der alte Begrüssungsruf für Kämpen: كفيت شرّا, dann: den Mangel abhalten von Jemandem, und daher sufficere, genügen = شفى. كافٍ ein tüchtiger Mensch, dessen Fähigkeiten vollständig zur Erfüllung seiner Pflichten hinreichen und كفاية Eigenschaft eines solchen كافٍ, Tüchtigkeit, so Mirch. Seldschuck. 19, 3, im Gegensatz zu قناعة Genügsamkeit. In كفر ist nun der ursprüngliche Begriff in den des Bedeckens übergegangen (daher كفى vom Säemann gesagt soviel als زارع ist, auch von der Nacht angewandt wird und كافور = كمام التمرة ist: die Umhüllung der Dattelfrucht, cfr. Anthol. gramm. 20, 6) mit dem Infinitiv كفر,

dann verläugnen, und zwar mit dem Infinitiv كُفْر Gott verläugnen بِاللّٰه, daher كُفْر selbst: Unglaube, so z. B. in der ellipt. Ausdrucksweise: لا أكفر ich will nicht ungläubig sein, Mufaṣṣ. 17, 3, كَافِر ungläubig und Ungläubiger selbst, plur. كَفَرَة Sure 80, 42 — Baiḍ II, S. 388 — dagegen mit dem Infinit. كُفْرَان die Huld, die Wohlthaten verläugnen, كُفْرَان die Undankbarkeit, so كُفْرَان النِّعْمَة = سَتْر النِّعْمَة 'Ali 81, No. 210 und كَفُور undankbar, soviel wie كَنُود (von كَنَدَ eigentl. sich verhärten, auch dialectisch: geizig sein, und dann: sich steifen, stemmen gegen Jemandes Willen und Wohlthaten, so Baiḍ II, 414 zu Sure 100, 6). Davon kömmt die Admirativformel: مَا أَكْفَرَهُ wie undankbar ist er, eig. was hat ihn undankbar gemacht (näml. gegen die göttl. Wohlthaten, so Sure 80, 16)! II. كَفَّرَ bedeutet: durch Sühnung entfernen, entsündigen, so Sure 65, 5, daher كَفَّارَة Entsündigung, Sühne. — Verwandt endlich mit diesem Stamme ist auch كَهَفَ, wie ه oft nur Steigerung eines reduplicirten oder mittelvocaligen Stammes ist, كَهْف Grotte, Höhle, Kluft, Zufluchtsort, so in übertragenem Sinne: كهف الفقراء Gul. 10, 7 — und أَصْحَابُ الْكَهْف die sogenannten Siebenschläfer, Gul. 18, 6 cfr. Uebers. v. Graf. S. 250 und Sure 18.

Vers. Wenn auch dem Beiramfeste (d. h. der festlichen Begehung desselben) ganz und gar ein Anrechnen göttlicher Hulderweise (عدّ نعم = دعمقلر صيمق) zu Theil wird, (wörtl. wenn auch der erste und letzte Buchst. von عيد, ع und د, عدّ liefern), so hat es doch nur Lässigkeit und Schlaffheit (d. h. so ist es doch nur عي = türk. يلمزلك und يورغونلق) wenn ihm das د des Hinweises auf Dirhems fehlt (durch welches د aus عي erst عيد wird). —

Verbesserungen.

Nachtrag zu Abschnitt I.

Seite	Zeile	
5 —	2	hinter als zu lesen: „Engel oder sächlich als“ u. s. w.
14 —	6	statt وَضْعِىّ zu lesen: „وَضْعِيَّة“
— —	8 u. 10	statt Synectoche u. synectochica zu lesen: „Synecdoche u. synecdochica“.
19 —	11	statt فقد zu lesen: „وقد“
— —	5 v. u.	statt دقد zu lesen: „فقط“
20 —	9	statt لَوْلَىّ zu lesen: „لَوْلَاىَ“
21 —	16	statt مُحتال zu lesen: „مُحْتَلّ“
23 —	9	zu lesen „اِسْتِعَارَة“
31 —	8 v. u.	statt عِمَارَة zu lesen: „اِمَارَة“
45 —	4 v. u.	zu lesen: „اِسْتِدْرَاجَات“
46 —	7	zu lesen: „اِعْتَكَفَ“
46 —	16	zu lesen: „اِعْتَقَدَ“
48 —	1	statt تَعَوَّقْنِى zu lesen: „تُعَوِّقْنِى“
56 —	17	zu lesen: „اِسْتَوْدَعْتُكَ“
57 —	4	فقد ganz zu tilgen.

Abschnitt II—V.

2 — 10 vor und hinter لِلتَّغْلِيب ein Komma zu setzen, um es von dem folgenden العِشَاءان zu trennen.

3 — 3 v. u. hinter فَعِيل ist „wie unser سَيِّد, plur. سَادَة“ zu streichen.

8 — 4 das in Klammern stehende „davon unser Wort: schüren“ ist ganz zu streichen.

— — 7 statt نيك بخت zu lesen: „نيك بخت“

10 — 1 statt كتشمك zu lesen: „يَتَشَمَّك“

— — 5 statt كتشمش zu lesen: „يَتَشَمَّش“

— — 11 u. pers. Text 3, 5 v. u.: statt من ثَمَّه ist wohl einfach zu lesen: من ثَمَّ, und dann Z. 6 v. u.: „wie hier“ zu streichen.

15 — 8 zu lesen: „vorausstellen“

16 — 3 statt eine Handlung zu lesen: „die Handlung“

18 — 3 v. u. statt قلابم zu lesen: „قلايم“

28 — 2 v. u. statt erfr. zu lesen: „cfr.“

30 — 2 v. u. statt nothig zu lesen: „nöthig“

31 — 3 v. u. zu lesen: „جماعت“

32 — 1 zu lesen: „Gegensatz“

44 — 11 zu lesen: „oder“

47 — 3 statt دَعَاء zu lesen: „دُعَاء“

48 — 2 v. u. zu lesen: „غَشِيَ“

50 — 8 zwischen كردم u. نثار ist einzuschieben: „كه“

55 — 2 v. u. zu lesen: „فَتَنَ“

58 — 10 v. u. statt يتورمك zu lesen: „كتورمك“

67 — 3 statt يوكسجك wahrscheinlich zu lesen: „يوكسك“

69 — 7 statt seiner zu lesen: „freier“

80 — 9 zu lesen: „كُرَب“

81 — 1 zu lesen: „so gebr.“

84 — 3 v. u. hinter Text einzufügen: „cfr.“

86 — 12 zu lesen: „جِرَايَت“

87 — 16 statt مُدَوَّر zu lesen: „مُدَوَّرَة“ und das Citat Koseg. 3, 4 v. u. zu streichen.

93 — 17 statt درغلدجى viell. zu lesen: „درغدجى“ von درغتمق = دوردورمق.

Seite	Zeile	
94 —	2 u. 1 v. u.	zu lesen: „حضر und حضار“
95 —	9 v. u.	zu lesen: „Zeid“
104	14	statt gedildeten zu lesen: „gebildeten“
105	16	statt synectochica zu lesen: „synecdochica“
115 —	4 v. u.	statt كافر zu lesen: „كَافِر“

Im persischen Text.

6 —	4	zu lesen: „عربيد“
8 —	7	wohl „الاعمى“ zu lesen.
9 —	2	hinter خلد einzuschieben: „را“
12 —	2	statt حوو zu lesen: „حور“

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

نکته سحور خوردن در دنیا موجب شرف وآب روی دندانست و در آخرت وصال حور وجنان (8 ،

بیت هر که او دندان کشاید در سَحَر
خر بود در روزه وایمن زخَر ،

حدیث کودکی را دیدند روز عید (9 چشم بید یعنی نعمت دیگران کشاده (10 وچون صای فطر در میان فرّ رفاهیت (11 توانگران (12 شکم خالی مانده گناه روی ملالت بر سر زانوی تحسّر نهادی وتلخ نشستی وگناه پای تألّم در دامن تفرّغ (13 نشیدی و غمین ایستادی کسی گفتش تو باکی با کی (14 که دیگران با زیّ بازی (15 اند گفت ندانستهٔ که (16 جمعیّت عید آنکس بکف آرد که زر بدست دارد ،

بیت عید را گرچه سراپای بود عدّ نِعَم
می بود گر (17 نبود دال دلیلش بدِرَم ،

تمّ الباب الاوّل من شبستان خیال
لیحیی فتّاحیٔ نیشابوری

---

8) L. حورجنان و ohne 9) L. روز عید چون عین عید 10) V. et S. کشادی 11) L. فرّ و رفاهیت 12) S. توانگر 13) L. فراغت تضرّع 14) L. توتاکی باکی 15) L. blos ein بازی 16) L. ندانسته اید ohne که 17) L. چون statt گر. —

فصل فی الصوم وما یناسبه (1

نکته اسم مبارک رمضان رضای حقست باسّ او بر آمیخته و روزه روزی بی غایتست (2 بهای هبت او پیوسته،

قطعه باشد حروف روزه مقطع زروی لفظ
یعنی که روزه قطع نظر شد زما سوی
آمد بهای روزه بهای هبت زحق
زین روی روی روزه شود منتهی بها،

نکته صاد صیام صورت چشمست واسم یا صورت یا و مسمّای او اوّل ید و الف هیأت قامت ومیم شکل مداخل ومخارج بدن یعنی روزه‌دار باید که بتمامیّ اعضا روزه دارد تا بصورت ومعنی صیام رسیده باشد،

قطعه جَرِّد الی مساک من الشرب کالالف
زامساک روزه گر بودت آب روی هوا
کز حکم عید گر (3 شود امساک منقلب
عین هلال بر تو دهد عرض (4 کأس ما،

نکته صاد مانعست وایم مار یعنی صایم آنست که بصاد صبر مار شهوت را سر فرو کوفته و ممنوع دارد،

عربیه (5 یا صایما نقّ جوف القلب عن دنس
الصّوم فی القلب موص (6 عن رذایله،

نکته ای درویش قالب بعضی که در شعبان شبعان نشیند از رمضان جز تفرقهٔ مرضان نبیند،

بیت هر که در شعبان شبان شد چشم باز از شوق دوست
صوم اگر گویی بود در زیر چشمش گشته موست (7 ،

---

1) V. یناسبها. In L. fehlt es ganz. 2) L. بی غایت اوست 3) L. گر statt چون 4) L. wieder عین statt عرض 5) L. بیت 6) S. معرض 7) V. hat مو statt موست.

تب شود یعنی هلاک و شمرهی
سینه ات کعبه است و دل از مین وشر
با سواد وسختی اندر وی حجر
گر رسد در مین تو زان یا ضیا
یابد آن سنگ از یمین الله صفا

نکته ای درویش الف و دو لام کلمهٔ الله نمودار سه ستون کعبه باجاست وحلقهٔ عای عیبات (21 دراو و عمده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو،

مثنوی
بیت دلت ای مقیم درگاه
معمور کن از حروف الله
تابر تو کشاید از نظرها
عای عیبت (22 فتوح درها،

حکایت دو حاجی در فضای حرم میم محبت را بپای بغض بدل کرده بودند وحرب انگیخته از سهم سر سنان در روی هم میکشیدند (23 واز صدم صد مشت بر دهن هم میزدند کاملی (24 از آن فضیحت بر آشفت و از کمال نصیحت گفت الف نیز (25 در میان حرم مکشید که حرامست یا از میان میقات بیرون برید که محل مقت و انتقامست،

نظم (26
مروه دان نقش مروت مَرْ وَرَا
وز صفا سعی صفا جو در صف آ
از تکبّر یا مگو تکبیر را
یا مکن صورت مَنِی را در مِنَی،

---

21) V. et S. عیبت 22) L. عیبت 23) In V. u. S. fehlt میکشیدند 24) V. کاملی را 25) L. الف تیر, ebenfalls recht gut, besonders als Wortspiel zu سَهْم in seiner arabischen Bedeutung. 26) L. رباعی statt نظم.

قطعه

هر که قربان کرد از آن روز حساب
خوان جشن خلد بیند(17 مدار
ور برین برهان طلب دارد(18 ببین
این که قربان جشن باشد در شمار

نکته اجزای برّ کعبه حاجی را دلیلست بر آنکه چون با رای نکوکاری بسر برود وبر گردد لقای ربّ بیند وارکان حرم مشعرست که چون حمیم حر بمیم مطاف رساند وعود کند مرج عید یابد،

قطعه

گر می عشق بود در دل محرم که زراه
باز چون گشت مرحّم شد ومغفور بدان
هست از عین حق آزاد دلش ورشد شاد
از سر جهل بیك نقطه تواش مجرم خوان،

نکته ای درویس در درون بیت کعبه سه ستون الف پیکر مکنونست که سطح مبارك او برآن برپاست و در لفظ بیت نیز سه الف ستون محصر مخزونست(19 که الف با ویا وتاست و در اسم قلب که بیت اللّه است نیز سه الف مضمونست که الف قاف ولام وباست پس بحکم الظاهر عنوان الباطن باید که فضای قلب مؤمن نیز بسه الف ایمان واسلام واحسان مؤلّف ومعمور باشد تا(20 باتباع سه الف اقوال وافعال واحوال مقوّم بنیاد نبوّت استقامت دعایم شریعت وطریقت وحقیقت حاصل کند،

مثنوی

بیت گِل در کعبه تمثال دلست
بت بود بیتی که از دل عاطلست
یا بود حرف ندا از حق بدان
بیت دلها را درون معمور دان
بیت دل زان یا اگر گردد تهی

---

17) L. خلد جشن باشد 18) L. داری 19) V. et S. fälschlich محرون 20) L. که تا.

شك نيست كه از حجر حجّ مقبول واز حطيم حطّ ثناه وفضول واز صفا صف ملك رحمت واز منى منّ حق ونعمت واز عرفات عرف رافت وعطا واز مزدلفه مزد القاء[7] الفت لقا پيش بازش آيد،

قطعه

بر سر قافله و راحله وبادیه بین
اثر قرب خداوند جهان روی نما
مطلع مسجد وطوفش نگر ومسّ حجر
مطمح نور نظرهای الهی زصفا،

نکته هر که خواهد که احرام گيرد اوّل بايد که چون الف مجرّد و عريان از حرام[8] كناره گرفته بر حرّ هوای حرم ثابت وصابر باشد ومسّ مسجد از روی جد نمايد وچون الف حرام[9] از بوسيدن[10] سرو پای حجر ميم حلقهٔ كعبه بگيرد،

بيت

الفهای احرام در دين ستونهاست
در اركان حجّ جای حجّاج ازو راست،

نکته ميقات خمسه كه حروف ميقات برآن دليلست حاجی بايد كه چون بوی رسد حواس خمس[11] را جمع آرد واز[12] تفرقهٔ قيامت انديشد،

بيت

گر[13] بميقات رسی وبودت آن يارا
هست ميقات تو مرقات معالی[14] يارا،

نکته هر كه در حرم احرام[15] بست و بحرم محترم[16] كعبه بپيوست اگر بوسيلهٔ قربان بقرب حضرت رحمان نشتابد از آن حريم غير حرمان چيزی نيابد اين نكته دريابد كه حاصل حريم نحرست در حساب،

---

7) L. الفا fehlt. 8) L. واز حرام 9) L. احرام 10) L. بعد از بوسيدن
11) L. حواس خمسه 12) L. و fehlt. 13) L. ور statt گر 14) L. مقالی
15) V. در حرام L. در حر احرام 16) V. et L. محرّم statt محترم.

بر کنار افتادی ودر نام او نادر بودی که در می خرج کردی قضارا چون رای بد در شب بشرب(12 شراب افتاد و زری که بصورت عسرت حاصل کرده بود چون عین عشرت در سر(13 شرت شرب برد گفتندش چگونه بود که اوّل از طمع بر زر طمّ یعنی افزونی درعم میخواستی وا کنون از جود جوی با سر دستت پیوند نمی گیرد گفت مگر این حرف نخوانده اید که مستحقّ(14 چون حق خود بهرزه بباشد باید که جز مست نبوده باشد،

قطعه

ذات مسکینی که شد بی عاقبت
چون سگی افتاد(15 درمی بنگرش
ارمل ار مُل آشکارا می کند
ار همی باید کشیدن بر سرش،

فصل فی الحجّ وما یناسبها(1

نکته سروپای حاجی بحیوة طیّبه آنگاه زنده شود که در دل جارا قلب سازد یعنی دل از مهر خان ومان بگرداند وچون حا و لام راحله در راه حلّ ونزول کند،

بیت من کان فی العطش(2 الی المیقات ساقی الراحله
اللّه فی میقات یوم الحشر ساقی الراح له،

نکته حاج(3 که(4 از روی حاجت چون قاف بر سر قافله تمکین ورزد وبروح(5 راح راحله چون باد از سر بادیه بگذرد وبحرّ حرم(6 رسد

---

12) L. fehlt بشرب V. hat zweimal شراب 13) L. hat شر statt سر 14) L. مستحقّ که 15) L. افتاده.

1) L. فی الحجّ والعمرة 2) L. فی عطش 3) L. حاجی 4) V. که fehlt. 5) S. بر روح L. بروح وراح 6) L. بحریم حرم V. بحرّ حرّم.

نکته نصاب زکات زر که بر بیست نهاده اند از روی لفظ تبرّکست یعنی تبر زرست وکاف بیست هر که درین (3 تبرّک قلبی کند کربت بیند،

عربیه (4 التّبر تبّ العمر لولا راء رفد فی الاثر
والنصر لولا وجه ذحلان له فی البلد ضر،

نکته حدّ نصاب زکات نقره که از دوصد پنجست صدقه است مقبول وموافق لفظ صدقه (5 برآن (6 دلیل صادقست که صد ودال مرکّبا صدست وقاف مفردا صدست وهای پنج در عدد،

قطعه اگر نگاه ندارد دل فقیر بسیم
نگاه کن که سراپای سیم سم بینی
گذر کن از سر سیم ذخیره چون معدن
که بر اثر زعطای خدای یم بینی،

نکته عین عشر سپر زرین است در پیش لشکر شر و الف خراج تیریست در قلب چرخ دافع (7 فتنه وضرر،

قطعه پادشه می برد از مال رعیّت ده یک
ده بود یا والف یک بعدد نیک بدان
یا کمانست والف تیر که ازوی بکشد (8
تا کند شه زسر خلق بدان دفع بدان،

حکایت گدای بود که در تملّق کردن گردن چون کاف کج کردی و چون دال قامت خم دادی وبر عصای چون الف تکیه زدی گاه سؤالی دندان بر والی (9 شهر فرو بردی ووقتِ التماسی (10 برای دیناری دنیارا بهم بر زدی (11 زر او از جیب عجیب بودی که

---

3) S. در تبرّک 4) L. عربیه statt بیت 5) L. ولفظ صدقه 6) L. برآن
7) L. دفع. S. ebenfalls im Text دفع, im Commentar dagegen عدد
دافع; — 8) L. کشد ohne ب; 9) L. بر سر والی. 10) L. التماس 11) L.
بهم زدی ohne بر.

قطعه گوشهٔ محراب منهدم چو شد از حرص
نقش نماید خراب خانهٔ تمکین
عاقبة المقتدین حبّة دین
حطّهم المقت حیثما فسد الدین (15

حکایت مؤذّنی بد آواز بود که لام صلوة در میانهٔ صوتش چون زرّه در هم پیچیدی (16 ومدّ الف اذانش همچو تیر در میان اذن (17 نشستی در یك وقت بانگ نماز چون اجزای او مکرّر گفتی و در دل شب هزار دیده از شغب او نخفتی گفتندش (18 تا کی از بالای منار میم دهان کشاده سازی وآتش زیر اندازی (19 گفت نشنیده اید که چون از بنای منار نون (20 نغمهٔ اذان خالی ماند ماری باشد که جز پیچ پیچ واذا ازو حاصل نباشد،

بیت (21 منار چون الف وحلقهٔ در مسجد
چو میم وهیأت نونست طاق در محراب
بود زخیل بلا امن اهل ایمانرا
چو زین سه حرف بود شان امور دین بصواب

فصل فی الزکوة (1 وما یناسبها

نکته لفظ صدقه (2 اجزای صدق بر حرف هی که پنجست واقع شده یعنی صدق دعوی ارکان خمسهٔ اسلام بادای صدقه مسلّمست،

بیت صاد صدقت بر سر دقّت دلراست
چشمی که دقیقهای دین زان بیناست،

---

16) L. پیچید 17) S. اذان 18) fehlt in V. 19) L. بزیر 20) L. hat: چون بنای منار از نون. — 21) L. hat قطعه statt بیت.
1) L. الصدقة فی 2) L. beginnt mit den Worten: در حرف صدقه.

کز(7 هر دو جهان دست تهی آمده ام
دستم یا رب بذکر خود عالی ساز،

نکته صاد صلات که مقدّم آمده مشعرست بدان که در نماز چشم صدق پیش خود می باید داشت ولات خیالات فاسد(8 از قفا گذاشت وعین رکوع نیز که در پایان واقع شده دلیل روشنست که در حالت رکوع چشم بر قدم می باید گماشت(9،

مثنوی هر که آمد چون الف اندر قیام
شد زدین قیّمش عالی مقام
در رکوع(10 آنکو نبیند پشت پا
بسته بر چشمش رگو جهل وعما،

نکته سر از سُجود بر داشتن وبقُعود نِشَستن مُتَصَمِّن یافتن فیض نعمت وجود حضرت واجب الوجودست بنگر که چون سر از سجود بر داری جود یابی واز قعود سر فرود آوردن وباز بسجود رفتن عود و رجوعست بمحلّ قرب و رحمت(11 معبود دریاب که چون از قعود سر بنهی عود ببینی،

قطعه بنده چون سر بر آرد از سجده
جدّت خلعت سری یابد
باز چون سر نهاد(12 از قعده
عدّت راه سروری یابد

نکته ای درویش(13 مأموم که برای آب روی وریا بمسجد رود چون آب رویش نماند در آتش ندامت وخجالت موم شود وامام که بطمع نفع دنیا امامت کند چون جماعت(14 پریشان شود مجاعت بیند،

---

7) L. گر statt کز 8) L. فاسده 9) V. u. S. داشت 10) L. وز رکوع. — 11) V. قرب رحمت ohne و. — 12) L. نهاده 13) ای درویش fehlt in L 14) L. ازو پریشان hinter جماعت.

فصل فی الصلوة وما یناسبها

نکته (1 سیّد عالم صلوات علیه وسلام (2 صلات را بجوی آب تشبیه کرده (3 وفیض این معنی در لفظ نماز پیداست که اطرافش نو ومیانش ماست،

بیت نماز آتش حرص وهوا نشاند باز
از آن نماز نم آمد بلفظ برسر آز (4

نکته شستن وپاک کردن آب (5 در وضوء موجب دیدن نور (6 تازه رویی دو عالمست دریاب که چون روی از وضوء پاک کنی ضو یابی وخلال لحیه را بتخلیل خالی ساختن یافتن طراوت رش سحاب مغفرتست

بنگر چون ریش را خالی سازی رش ببینی

عربیه محا کربة الملتحی سنّ مشط
ومن ثمّه تدعو اللحی بالمحاسن،

نکته رفع یدین بنده در تکبیر اوّل نماز اشارت بدو الف اللّه اکبرست که از دستیاری دو الف ایمان مویّد ومکبّرست،

رباعی زآن بنده بر آورد بتکبیر نماز
دست از تک بیر غفلت وشهوت وآز

---

1) fehlt in V. u. S. 2) L. صلوة اللّه علیه وسلّم, V. صلوات اللّه علیه وسلّم S. صلوات علیه وسلم, im Commentar erklärt d. d. gebr. صلّی اللّه علیه وسلّم 3) L. فرموده 4) L. die beiden Halbverse in umgekehrt. Reihenfolge. 5) L. statt آب — روی 6) V. u. S. موجب نور ohne دیدن.

حکایت یکی از اهل تسلیم با جمعی از اسلام احرام (39 غزا بسته بود وچون
لفظ اسلام زیر الف حسام سلام خود دانسته از قضا چون فاء
کفره در گره کمند ایشان اسیر گشت و چون قاف قید با صد سختی
دستگیر سیر (40 شد یکی از آن دو پایان تیغ چون الف اسر بر سر
او افراشت (41 واو چون سین اسلام در میان آلام دندان ابتسام
کشاده داشت یکی از سایلان همدم چون الف در آن سیلان دم
زبان کشید (42 وخنده را سبب پرسید گفت ندانسته که شهادت
ثبات مومن آن باشد که چون شمع منیر در پیش تیغ تقدیم
خندان باشد واین معنی در لفظ مومن روشن افتاده که شمعست (43
در پیش حدّ تیغ نهاده؛

قطعه

از سر شادی دل مشرک اگر خندان شود
همچو شین بیند زحرف مرگ در گردش (44 نشان
ور دل مومن زحمل جور بینی گشته مو
من حق بیند محیط خویشتن از عمر کران؛

39) L. احرام fehlt. 40) L. دستگیر واسیر V. دستگیر اسیر 41) L. بر
. گردش statt گردن L. 44 شمع ایست L. 43) کشیده L. 42 افراشت

نکته ملحد میخواهد که بدلیل نرود رقم 31 نفی در کلام حضرت احدی
شد بنگر که الحاد حرف نفی یعنی لاست در کلمهٔ احد کشیده
و فلسفی میکوشد که بقلت عقل خود رخنه در حدود دین
محمدی که سیف الله است آورد ببین که لفظ فلسفه فلّ یعنی
رخنه کردنست بر (32 سفه نهاده،

قطعه ملحد آوردست (33 مل در پیش واز (34 مستی چهل
می نبیند حدّت حدّ شریعت در قفا
فلسفی را فلسی از عقلست وبس بر حرف ظرف
خلق را راند بدان از گنج شرع مصطفی،

نکته نمو را خاصیت عقلد تنویت جنان در ظاهر اثر دره که اثنینیت
در مراتب حروف نامش ظاهرست،

بیت شد از توفیق (35 حق غافل مجوسی
چو داری یک خدا ای دل مجوسی،

حکایت والی بود که بر اهل ذمّت چون میم ذمّت بتشدید و رجر دعون
دشادی و اهل کتاب را چون حروف کتاب زیر شکنجهٔ دتب کف
خطاب تاب دادی گفتندش (36 ازین ملاعین که در عین مذمّت (37
وملام چشم بر قدم ملاء ملّت اسلام دارند چه حاجت که جزیه
بضرب حربه (38 بستانی گفت معیّن است که جهود را تا دو چشم
از سر بر نکنی جود ننماید و ترسا تا حدّ تیغ از قفا نبیند ترسان
نشود،

قطعه بیگانه ار چو خانهٔ تیرست خوی چشم
پیکان تو نیز از رخ بیگانه وا مگیر
ترسا سپر برو کشد از ترس پیش تیغ
در خم نشد جهود رخ از سهم پیش تیر،

---

31) L. قلم 32) S. u. V. در 33) L. آورده است 34) V. u. L. از ohne و. 35) L. توحید 36) L. که nach گفتندش 37) L. مذلت statt مذمّت 38) V. جربه statt حربه.

جزء 22 قرآن مغتنم دان تا در زمرهٔ اهل الله داخل گردی در حروف اهل الله بچشم انتباه نگاه کن تا 23 بر عدد یك وسی وپنج مشتمل یابی،

قطعه
یك شهادت با صلات خمس وسی روز صیام
وز زکات زر ادا با بیست مثقال نصاب
هر کرا جمع این عددها نیست گر فرزند نوح
باشد آید در هلاکش لیس من اهلك خطاب،

نکته ای درویش حرف نفی(24 در اسم خود دش که اسلام حقیقی آنست بنای(25 امانی بر هم زن که ایمان را این نشانست،

مثنوی
پا بنه بر(26 عدّت راه فنا
از عبادت گر همی جویی ثنا(27
چشم بر پای اخلّای الله
دار اگر میجویی از اخلاص جاه(28،

نکته ای درویش الف اسلام اشارتست بذات حضرت احدی وسین عبارتست از سیادت سرمدی سدّهٔ محمّدی ولام که از روی لغت جامعست دلیل است بر جبرئیل که رسانندهٔ جوامع کلم فیض وحی خدایست بمیم دهان مبارك مصطفوی و الف ومیم آخر بر معنی هر دو مشعر میم متابعت(29 حضرت محمّدی را سلمان صفت تاج فرق سرافرازی دان تا مسلمان(30 باشی،

رباعی
چون عزّ دو کون دین پیغمبر راست
کار همه شد زدین پیغمبر راست
پیدا شده روی راستی از قدمش
زین روی قدم در اسم پیغمبر راست،

22) V. سی وجز 23) L. که تا 24) L. جزو 25) L. Vor نفی را 26) L. که بنای steht noch 27 L. سنا 28) L. در عدّت 29) V. fehlt راه. S. hat fälschlich im Text noch در vor میم, das aber in der türk. Paraphrase richtig fehlt. 30) L. fälschl. wieder سلمان statt مسلمان. میم متابعت

مبدع ما مهیمن ومنّان
واو وحی کتب زواجب کبیر(11
بز میم از ملک نشان ونظیر
نون نشان از نبوّت رسلست
بی زبعض(12 حساب جزء کلست(13
عی عمه چیز دانی از تقدیر
خیره شرّه ببین بضمیر،

نکته عای دو چشمهٔ شهادت دو دیده 14 است ده بدان دو عالم را مشاهده نمایند والف صورت زبان ده براستی توحید بکشایند هرکرا عا والف شهادت براستی ودرستی گواهی ندهد بواسطهٔ عا والف ده برای گرفتاری موضوعست درمیان شدّت گرفتار شود 15،

عربیه(16 صدق الشهادة قد یهدی الی الجمع
لولا توسّط عاد جمعها الشتّ،

نکته ای درویش هرچه رای ترا از آخرت منع کند کفر راهست در لفظ کفر بنگر که کفّ که منعست بر(17 روی رای آخرت نهاده وهرچه دست دلت را بتیغ تجرید از علایق کوتاه کند دین الهیست در کلمهٔ دین بنگر که دست دلت(18 بنون یعنی بتیغ 19 مقطع یافته،

رباعی در مذهب عاشقان غم جان کفرست
وزنعمت وصل دوست کفران کفرست
از تفرقه فکر(20 خویشتن بازآر
کز روی لغت فکر پریشان کفرست،

نکته ای درویش یکتای کلمهٔ توحید از الف زبان وپنج نوبت نماز باحضور حواس چنان(21 وسی روز روزهٔ ماه رمضان با تلاوت سی

---

11) L. کبیر 12) L. زفعل 13) L. جزو وکلست 14) L. در دو دیده 15) L. ماند 16) L. بیت 17) V. بروی 18) V. u. S. دلست 19) V. تیغ ohne ب 20) L. عمر 21) L. حواس وجنان.

الباب الاوّل (1 من شبستان خیال فتّاحی نیشابوری فی الایمان والاسلام
وفیه فصول

فصل (2 فی میامن الایمان وسلامت الاسلام

نکته الف اوّل ایمان تیر بشتی نجاتست (3 بر سر یمّان یعنی دو دریای غیب وشهادت والف ثانی شجرهٔ توحید است در وادی ایمن سعادت

بیت بر سر ایمان الف زان میکشد تیغ یمان
تا کند دیندار قطع ما سوی از یمن (4 آن ،

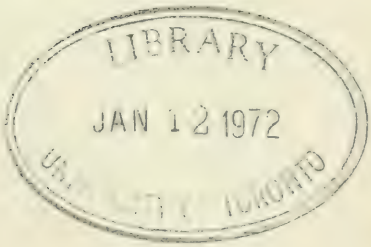
نکته حروف خمسهٔ اسلام که بنی الاسلام علی خمس مبیّن آنست الف اوّل او (5 اشرتست بنکشت شهادت که از الف اشهد ان لا اله الّا اللّه خبر میدهد وسین که مقدّمه سلامتست از اداء صلات (6 صلا میزند ولام که جامع ومقلوب مالست در بیان زکات (7 لن تنالوا البرّ میخواند و الف ثانی از سر استطاعت طریق حج را (8 راست مینماید و دائرهٔ میم دهن بسته دور سرّ (9 الصوم جنّه می آراید ،

مثنوی جزء (10 مؤمن به است شش در دین
حرف او نیز شش نمونه ببین
میم مالک مَالِک تعالی دان

---

1) L. باب اوّل L. باب الاوّل 2) L. فصل fehlt 3) L. یمانست 4) V. u. S. غَیْر 5) V. و اوّل 6) V. u. S. صلوة 7) V. u. S. زکوة 8) L. را fehlt 9) L. سِیر 10) L. حرف.

BP
177
F38



al-Fattāl al-Nīsābūrī, Muḥammad
ibn al-Ḥasan, 12th Cent.

Shabistān-i Khiyāl Fattāḥī

الباب الاوّل

من

شبستان خیال فتّاحیٔ نیشابوری

فی

الایمان والاسلام ،

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BP 177 F38
al-Fattal al-Nisaburi, Muhammad ibn al-Hasan
Shabistan-i Khiyal Fattahi

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 05 11 14 001 5